Filosofía

Eugen Fink

# La filosofía de Nietzsche

Alianza Universidad

Acceso Abierto

La filosofía de Nietzsche

Alianza Universidad

Eugen Fink

# La filosofía de Nietzsche

Versión española de
Andrés Sánchez Pascual

Alianza
Editorial

Título original:
*Nietzsche Philosophie*

Primera edición en "Alianza Universidad": 1977
Segunda edición en "Alianza Universidad": 1985
Undécima reimpresión en "Alianza Universidad": 2000

© W. Kohlammer GmbH., Stuttgart
© Ed. cast.: Alianza Editorial, S. A., Madrid, 1966, 1969, 1976, 1979, 1980, 1981, 1982, 1984, 1986, 1989, 1993, 1994, 1996, 2000
C/ Juan Ignacio Luca de Tena, 15; 28027 Madrid; teléf. 91 393 88 88;
ISBN: 84-206-2164-1
Depósito legal: M. 43.654-2000
Impreso en Lavel, S. A. Pol. Ind. Los Llanos
C/ Gran Canaria, 12. Humanes (Madrid)
Printed in Spain

# INDICE


1. La «metafísica de artista» ..... 9

1. La filosofía de Nietzsche, oculta bajo máscaras ..... 9
2. La identificación radical de ser y valor. El punto de partida de *El nacimiento de la tragedia en el espíritu de la música* ..... 17
3. Psicología del arte y arte como conocimiento del mundo ..... 24
4. El «socratismo» como antagonista de la sabiduría trágica. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* ..... 33
5. *Consideraciones intempestivas.* Cultura y genio. *La filosofía en la época trágica de los griegos* ..... 41

2. La ilustración de Nietzsche ..... 50

1. Psicología del desenmascaramiento y óptica de la vida. *Humano, demasiado humano* ..... 50
2. La filosofía de la mañana *(Aurora* y *La gaya ciencia)* ..... 61

3. El mensaje ..... 71

1. Forma, estilo y división de *Así habló Zaratustra* ..... 71
2. El superhombre y la muerte de Dios ..... 79
3. La voluntad de poder ..... 88
4. El eterno retorno: «De la visión y del enigma», «Antes del amanecer» ..... 98
5. El eterno retorno: Formulación cosmológica del problema moral. Retorno de lo mismo ..... 108

6. El eterno retorno: «Del gran anhelo» ..... 120
7. El eterno retorno: «Los siete sellos». Zaratustra y los «hombres superiores» ..... 130

4. La destrucción de la tradición occidental ..... 141

1. La proyección trascendental de los valores. *Más allá del bien y del mal* ..... 141
2. *Genealogía de la moral* ..... 151
3. *El Anticristo* y *Crepúsculo de los ídolos* ..... 160
4. Idea ontológica e idea moral ..... 170
5. La obra póstuma *La voluntad de poder:* problema del nihilismo. 180
6. La ontología negativa de la cosa ..... 191
7. «Disciplina y adiestramiento». El mundo dionisíaco ..... 202

5. Relación de Nietzsche con la metafísica como cautividad y como liberación ..... 214

1. Los cuatro aspectos trascendentales del problema del ser y los temas fundamentales de la filosofía nietzscheana. La idea del juego del mundo como problema extra-metafísico ..... 214

Capítulo 1

# LA «METAFISICA DE ARTISTA»

## 1. La filosofía de Nietzsche, oculta bajo máscaras

Federico Nietzsche es una de las grandes personalidades que jalonan el destino de la historia espiritual de Occidente, un hombre fatal que obliga a tomar decisiones últimas, una tremenda interrogación plantada al borde del camino que el hombre europeo ha venido recorriendo hasta ahora y que ha estado caracterizado por la herencia de la Antigüedad y dos mil años de cristianismo. Nietzsche es la sospecha de que este camino ha sido un camino errado, de que el hombre se ha extraviado, de que es necesario dar marcha atrás, de que resulta preciso renunciar a todo lo que hasta ahora se ha considerado como «santo» y «bueno» y «verdadero». Nietzsche representa la crítica más extremada de la religión, la filosofía y la ciencia, la moral. Si Hegel realizó el ensayo gigantesco de concebir la historia *entera* del espíritu como un proceso evolutivo en el que se hallan integrados todos los pasos anteriores, que deben ser estimados en su valor propio; si Hegel creyó que podía dar una respuesta positiva a la historia de la humanidad occidental, Nietzsche representa, por el contrario, la negación despiadada, resuelta, del pasado; la repulsa de todas las tradiciones, la invitación a una radical vuelta atrás. Con Nietzsche el hombre europeo llega a una encrucijada. Hegel y Nietzsche son, juntos, la conciencia histórica que reflexiona sobre todo el pasado occidental, sopesándolo y examinándolo. Ambos se encuentran, de manera decisiva, en la esfera de influencia de los pri-

meros pensadores griegos, se remontan a lo inicial; ambos son heraclíteos. Hegel y Nietzsche son como la afirmación que todo lo comprende y la negación que todo lo discute. Hegel lleva a cabo la inmensa labor de la comprehensión conceptual, pues re-piensa e integra todas las variaciones de la autointelección humana, conjunta en la unidad superior de su sistema todos los temas antagónicos de la historia de la metafísica, llevando así a ésta a su conclusión. Para Nietzsche esta misma historia no es más que la historia del error más prolongado, y por ello la ataca con una pasión desmedida, con una polémica estremecida por la tensión, formulando sospechas, haciendo imputaciones, con un odio desenfrenado y una amarga ironía, con rasgos de ingenio y a la vez con todas las insidiosas malignidades propias de un panfletista. Para su lucha acude a todas las armas de que dispone: su refinada psicología, la agudeza de su ingenio, su vehemencia y, sobre todo, su estilo. Nietzsche lucha con una entrega total, pero no realiza una destrucción conceptual de la metafísica, no la desmonta con los mismos medios del pensar conceptual del ser, sino que repudia el concepto, lucha contra el racionalismo, se opone a la violación de la realidad por el pensamiento. Su discusión con el pasado la realiza Nietzsche en un amplio frente. No polemiza sólo contra la moral y la religión tradicionales. Su lucha tiene la forma de una crítica total de la cultura. Este factor es de gran importancia.

La circunstancia de que Nietzsche parta de una crítica de la cultura encubre con demasiada facilidad el hecho más hondo de que lo que en él tiene lugar en esencia es sólo una disputa *filosófica* con la metafísica occidental. Nietzsche somete ciertamente todo el pasado cultural a su crítica demoledora. Al atacar tan ampliamente lo anterior, al poner así radicalmente en cuestión el pasado de Occidente, Nietzsche se separó de antemano de los moralizantes «críticos de la época» que estuvieron en boga en el siglo XIX. No sólo se enfrenta de manera crítica al pasado, sino que dicta, además, una condenación; invierte los valores occidentales, posee una voluntad de futuro, un programa, un ideal. Pero no es un utopista, uno de esos hombres que pretenden mejorar el mundo y traerle la felicidad; no cree en el «progreso». Tiene una oscura profecía para el futuro, es el mensajero del nihilismo europeo. Este parece haber llegado entretanto, y no sólo a Europa. Todo el mundo lo conoce y habla de él; incluso hay ya quien se dispone a «superarlo». La llegada del nihilismo la anuncia Nietzsche «para los dos próximos siglos». También en la dirección del futuro llega muy lejos su conciencia histórica. Por ello resulta mezquino y ridículo reducir al breve espacio de tiempo de la historia actual a un pensador que abarca históricamente todo nuestro pasado

europeo y que presenta un proyecto de vida para siglos, y querer interpretarlo desde ella. Hay que rechazar con toda decisión los intentos de introducir a Nietzsche en la política del momento, de presentarle como el glorificador clásico de la violencia, del imperialismo alemán, como el abanderado germánico contra todos los valores de la cultura mediterránea y otras cosas semejantes. Nietzsche no puede escapar, desde luego, al destino de todos los grandes filósofos de ser vulgarizados y trivializados. Mas el que se haya abusado políticamente de él no es un argumento en contra suya, a no ser que se demuestre que la desacreditada praxis política se originó en una comprensión genuina de su auténtica filosofía.

El estilo difícil de sus obras hace que los grandes pensadores sistemáticos, como Aristóteles, Leibniz, Kant, Hegel, por ejemplo, estén tal vez menos expuestos que Nietzsche a ser malentendidos de modo banal. Este último ofrece aparentemente un acceso más fácil, atrae por el esplendor de su estilo, por su forma aforística, seduce y cautiva por la audacia de sus formulaciones, ejerce una fascinación estética, adormece por la magia de sus extremosidades. Teniendo en cuenta la marea, que todavía sigue creciendo, del influjo de Nietzsche, hay que plantear esta pregunta cavilosa: ¿Se basa este influjo en la *filosofía* de Nietzsche —o en motivos secundarios de su obra— o tal vez en la atracción que ejerce el estilo sugestivo de sus sobreexcitadas facultades mentales?

Es posible que nuestra respuesta cause desilusión: la filosofía de Nietzsche es lo que menos influye, lo que tal vez no ha sido comprendido todavía y está aguardando interpretaciones esenciales. El filósofo Nietzsche está oculto y disimulado por el crítico de la cultura, por el augur misterioso, por el profeta grandilocuente. La esencia está oculta bajo máscaras. A éstas nuestro siglo las sigue de múltiples formas. Pero de su filosofía se halla lejos aún.

La imagen de Nietzsche ha experimentado ciertamente una transformación característica en el curso de los últimos decenios. A comienzos del siglo Nietzsche aparece en las «exposiciones» sobre todo como el diagnosticador genial de la decadencia cultural, como el creador de una psicología penetrante, abismal, concebida como un excelso arte de adivinación y de interpretación; se ensalza a Nietzsche como el sagaz descubridor del «resentimiento», de la «decadencia», dotado de una mirada maligna que percibe todo lo mórbido y putrefacto; se le considera como artista, como poeta que domina el idioma, como predicador profético. Como dijo una vez Scheler, Nietzsche dio a la palabra «vida» una resonancia áurea; fundó la «filosofía de la vida». Cuanto menos se comprende su verdadera filosofía, tanto más fastuoso se torna el culto que se le tributa. Nietzsche es glori-

ficado como una figura legendaria, es transformado en un símbolo. Mezclando su vida y su obra se crea el artificio de una «leyenda».

Las interpretaciones más recientes de Nietzsche poseen un sentido más riguroso de la realidad. Podemos observar en ellas una tendencia inversa. Muchas veces el punto de partida sigue siendo todavía biográfico: se intenta comprender la obra desde la vida que la creó. Pero Nietzsche es visto fríamente. No se le considera como el superhombre que él proclama en *Así habló Zaratustra*. Al contrario, ahora se aplica a Nietzsche mismo la refinada psicología del desenmascaramiento que él desarrolló hasta el virtuosismo. Nietzsche aparece como el hombre que sufrió profundamente, el hombre destrozado, maltratado por la vida. Su odio salvaje, infernal, contra todo lo cristiano sólo puede explicarse porque nunca pudo desembarazarse del cristianismo: su inmoralismo no se explica más que por un refinamiento moral, precisamente por la absoluta sinceridad de su crítica de la moral; sus ditirambos a la vida salvaje y fuerte, al hombre poderoso, a la salud robusta, por la necesidad de abstención del enfermo.

La imagen de Nietzsche viene determinada más por factores periféricos de su obra que por el núcleo de su filosofía. Indudablemente, las «conquistas psicológicas de Nietzsche» son grandiosas: él nos abrió los ojos para ver las realidades de doble fondo, el sentido oculto de las formas expresivas del alma, los innumerables fenómenos de la ambivalencia; su arte del análisis psicológico posee una altura suprema. Indiscutiblemente, Nietzsche estaba dotado de un olfato increíble para captar los acontecimientos históricos: podía leer los signos de lo que ha de venir y profetizar el futuro. Nietzsche es, sin duda, un artista que posee una sensibilidad delicadísima, un ingenio fabuloso, una ardiente fantasía, una imaginación visionaria. Indiscutiblemente es Nietzsche un poeta.

«Soy el más encubierto de todos los encubiertos», dijo de sí mismo en una ocasión. Tal vez nos resulte tan difícil captar al filósofo precisamente porque éste es el Nietzsche auténtico. El ocultamiento de su esencia se convirtió en Nietzsche en una pasión: le gustan de una forma inquietante el antifaz, la mascarada, la bufonería. En cuantas «figuras» se revela, en esas mismas se oculta: tal vez ningún filósofo haya encubierto su filosofar bajo tanta sofistería. Parece como si su ser cambiante, versátil, no pudiera llegar en absoluto a una expresión clara y definida, como si representara muchos personajes.

Tales figuras como el «espíritu libre», de la época en que escribió *Humano, demasiado humano,* el príncipe Vogelfrei, Zaratustra y su autoidentificación última con Dionisos.

Ahora bien: ¿qué significa este gusto por la máscara? ¿Es sólo una treta de escritor, un engaño del público, el método impune de defender una posición y no quedar, sin embargo, atado a ella? Este rasgo de Nietzsche ¿brota, en el fondo, de un desarraigo, de un flotar sobre el abismo, que quiere engañarse a sí mismo y a los demás, presentándolo como un suelo firme? Una explicación psicológica no podrá disipar jamás este enigma de la existencia de Nietzsche. En una imagen extraordinariamente simbólica, Nietzsche habla del «laberinto»; el ser humano es para él un laberinto cuya salida nadie ha encontrado todavía y dentro del cual han sucumbido todos los héroes. Nietzsche mismo es el hombre laberíntico por excelencia. No podemos arrebatarle el misterio de su existencia, pues se ha puesto a salvo mediante muchas vueltas y revueltas, mediante muchas máscaras y figuras. Pero ¿nos importa esto a nosotros? La interpretación de Nietzsche se resiente en general de que se emplea la biografía como clave. Ahora bien: la vida de Nietzsche está más oculta aún que su obra. Pero lo extraordinario de su destino, su pasión y, por otro lado, su pretensión mesiánica, el inaudito *pathos* con que se presenta, con que asusta, desconcierta, escandaliza y atrae: todo esto incita constantemente a dirigir la mirada al hombre en lugar de ocuparse tan sólo de la obra. Nietzsche nos atrae en dirección a él mismo. Todos sus libros están escritos en estilo de confesiones; no permanece, como autor, en segundo plano. Por el contrario, de un modo casi insoportable habla de sí mismo, de sus experiencias espirituales, de su enfermedad, de sus gustos. Implica una arrogancia única el molestar así al lector con la persona del autor y afirmar a la vez que, en el fondo, todos los libros no son más que monólogos de Nietzsche consigo mismo. Nietzsche utiliza el descaro de esta impertinencia frente al lector como un recurso artístico, como una golosina literaria; se asegura seguidores precisamente repeliendo. Este *pathos* aristocrático ejerce una influencia provocativa e interesante. Como escritor Nietzsche es refinado, posee el instinto del efecto, domina todos los registros, tanto los tonos delicados y sublimes como los chillones toques de clarín. Tiene un sentido pronunciado para la melodía natural del lenguaje, construye frases amplias como períodos sujetos a las reglas del arte, con un *tempo* de elevación, con un empuje que sitúa exactamente cada palabra en su sitio; pero domina igualmente el *tempo staccato* de la frase breve y concentrada que penetra como un rayo. Su estilo está cargado de la punzante electricidad de tensiones espirituales y, a la vez, maneja con virtuosismo la apelación a las fuerzas irracionales del espíritu humano. El estilo de Nietzsche está dirigido a causar efecto. De él puede decirse lo que Nietzsche afirma de la música de Wagner:

Hay mucha comedia, mucha seducción y encanto en su estilo. Pero hay también grandes magnificencias cuando el pensar accede a la cercanía esencial de la poesía. El esplendor del lenguaje de Nietzsche, su subjetividad extremada inducen constantemente a apartar la mirada de la obra y volverla hacia su creador, que en ella de mil formas se refleja.

Hay todavía otro motivo que provoca la actitud ordinaria de las interpretaciones de Nietzsche. Excepto unos pocos, sus libros no tienen el carácter de obras que discurran desarrollando pensamientos, que presenten un despliegue progresivo del curso de la idea. Son colecciones de aforismos. Nietzsche, a quien una enfermedad de la vista impedía escribir durante mucho tiempo seguido, hizo del aforismo una obra de arte. Pero sería equivocado pretender explicar únicamente por esta circunstancia externa de su dolencia el estilo aforístico de Nietzsche e intentar hacer de él una virtud nacida de la necesidad. El aforismo es, antes bien, adecuado al estilo de pensar de Nietzsche. Permite la formulación breve, audaz, que renuncia a presentar las pruebas. Nietzsche piensa, por así decirlo, en relámpagos mentales, no en la forma penosa de exponer conceptualmente largas cadenas de ideas. Como pensador es intuitivo, gráfico, y posee una inusitada fuerza para representar las cosas. Los aforismos de Nietzsche tienen concisión. Se parecen a piedras talladas. Y, sin embargo, no se encuentran aislados cada uno de por sí: están en serie, y en la unidad de un libro producen un todo peculiar. Nietzsche es un maestro de la composición: cada libro tiene su tono propio latente en todos los aforismos, su *tempo* peculiar e inconfundible. Ningún libro de Nietzsche se parece a otro. Cuando más va teniendo uno ojos y oídos para captar estas cosas, tanto más asombrado se queda de esta obra artística. Sin embargo, también aumenta su extrañeza ante el hecho de que Nietzsche, que tanto entregó a sus libros, eludiese una y otra vez la tarea de realizar una elaboración sistemática, conceptual. Unicamente en las obras póstumas encontramos esbozos de sistemas, concepciones de un camino mental que hay que recorrer hasta el fin. La gran categoría de Nietzsche como escritor, la forma aforística de sus libros son precisamente factores que han perjudicado la exposición de su filosofía. En las obras de arte de sus escritos, que a la vez iban dirigidos siempre a causar efecto, a convencer, a producir una excitación estética (aun cuando sólo sea la excitación del reto intencionado o de la desmesurada exageración artística), Nietzsche ha encubierto más bien que manifestado su filosofía.

Si en su obra hablase sólo una especial experiencia existencial de un hombre extremadamente amenazado, no tendríamos que ocu-

parnos de él, no sería un personaje del destino para todos nosotros. Sería un individuo interesante, un gran hombre, que merece respeto y deferencia. Pero si es un *filósofo,* es decir, si es alguien a quien se le ha encomendado pensar nuestro ser de hombres, si se le ha confiado la verdad de nuestro existir, entonces nos afecta, queramos o no. ¿Tiene Nietzsche esta responsabilidad para con la humanidad moderna, que somos nosotros? ¿En qué lugar se encuentra como pensador?

Jamás podremos encontrar una respuesta suficiente a esta pregunta sumergiéndonos —por muy intensamente que lo hagamos— en la personalidad de Nietzsche, reuniendo todos los testimonios existentes acerca de él y empleando la psicología más penetrante. Sólo repensando sus ideas filosóficas podremos conocer cuál es el puesto de Nietzsche en la historia de los pensadores occidentales; tan sólo así podremos percibir un soplo de la seriedad de su problema. Aun cuando nos esforcemos con rigor y seriedad por lograr esto, estamos en peligro. Nietzsche es un peligro para todo el que se ocupa de él, no sólo para los jóvenes, que, todavía inseguros, quedan expuestos a su escepticismo, a su abismal desconfianza, a su arte de seducir las almas. El peligro de Nietzsche no está sólo en su naturaleza de ratonera, en la musicalidad de su persuasivo lenguaje, sino que consiste más bien en una mezcla inquietante de filosofía y sofística, de pensamiento originario y de abismal desconfianza del pensar frente a sí mismo. Nietzsche es el filósofo que pone en duda toda la historia de la filosofía occidental, que ve en la filosofía un «movimiento profundamente negativo». Nietzsche no piensa dentro del cauce que el pensamiento de la creencia se ha ido abriendo en el largo decurso de los siglos; duda de él, declara la guerra a la metafísica. Sin embargo, no duda de la metafísica a la manera como duda de ella el positivismo de la vida diaria o de las ciencias.

Su ataque a la metafísica no procede de la esfera prefilosófica del existir, no es «ingenuo». El pensar mismo se rebela en Nietzsche contra la metafísica. Tras veinticinco siglos de interpretación metafísica del ser, Nietzsche busca un nuevo comienzo. En su lucha contra la metafísica occidental, está atado todavía precisamente a ella, y «lo único que hace es invertirla». Mas el problema que nosotros planteamos en este libro es el de si Nietzsche es sólo ese metafísico «invertido» o si en él se anuncia una nueva experiencia originaria del ser. Esta cuestión no se puede resolver brevemente; se precisa una reflexión prolongada y penetrante, es necesario seguir los caminos mentales de Nietzsche, profundizar en su obra y, ante todo y sobre todo, entablar diálogo con él. Nosotros intentamos dar una *interpretación* provisional, intentamos destacar primero, reco-

rriendo en forma concentrada los escritos de Nietzsche, los temas fundamentales de su pensamiento, y luego plantear la cuestión de cómo se relacionan éstos con los problemas básicos de la filosofía tradicional, ver si en ellos puede reconocerse o no el plano, el esquema del preguntar filosófico, y, finalmente, preparar la cuestión de cuál es la nueva experiencia nietzscheana del ser.

Buscamos la filosofía de Nietzsche. Esta se encuentra oculta en sus escritos, encubierta por el esplendor de su lenguaje, la potencia seductora de su estilo, la inconexión de sus aforismos, y escondida tras su personalidad fascinante, que una y otra vez atrae nuestra mirada hacia sí. Sin embargo, para buscar la filosofía hemos de tener ya, claro está, un concepto previo de lo que ésta es: no buscamos a ciegas y sin dirección, y tampoco nos atenemos sólo a lo que el autor nos asegura, a lo que él califica de «filosofía». Ahora bien: la noción previa que a todos nosotros nos guía es, dada nuestra procedencia histórica, la metafísica. Mas a ella es a la que Nietzsche le ha declarado la guerra. Nos encontramos, por tanto, en la extraña situación de que, al buscar la filosofía de Nietzsche, se nos va de las manos precisamente el hilo conductor, perdemos el hilo de Ariadna que podría introducirnos en el laberinto del pensar nietzscheano. Mas ¿con qué derecho hablamos todavía a propósito de él de filosofía si repudió la tradición entera? ¿No sería preciso encontrar y acuñar una nueva palabra para designar lo que la filosofía de Nietzsche es? Mas el pensar de Nietzsche, que borra apasionadamente un inmenso espacio de tiempo, no suprime, sin embargo, el comienzo de la filosofía occidental.

Nietzsche retorna a Heráclito. Su lucha comienza contra los eléatas, contra Platón y la tradición metafísica que arranca de ahí. Heráclito sigue siendo la raíz originaria de la filosofía de Nietzsche. Después de dos mil quinientos años tiene lugar una repetición de Heráclito, con la inaudita pretensión de poder borrar todo el prolongado trabajo intelectual del tiempo intermedio, de señalar al género humano un camino nuevo y, sin embargo, antiquísimo, que contradice a la tradición entera. Esta actitud con respecto a la historia explica la elevada conciencia de Nietzsche de ser un enviado, de representar un destino, como lo expresa en *Ecce homo* con estas palabras:

«Conozco mi suerte. Alguna vez irá unido a mi nombre el recuerdo de algo gigantesco, —de una crisis como jamás la había habido en la tierra, de la más profunda colisión de conciencia, de una decisión tomada, mediante un conjuro, *contra* todo lo que hasta ese momento se había creído, exigido, santificado. Yo no soy un hombre, soy dinamita.»

## 2. La identificación radical de ser y valor. El punto de partida de El nacimiento de la tragedia en el espíritu de la música

La filosofía de Nietzsche yace en lo oculto; su obra, más bien que manifestarla, la encubre. Es cierto que de toda filosofía puede decirse en cierto sentido que no está presente ahí como un simple objeto, accesible a cualquiera en su expresión literaria; que entre el pensamiento filosófico y su manifestación, esto es, el sentido natural de las palabras con que se expresa, se da una peculiar relación de tirantez. Mas la «filosofía» de Nietzsche no sólo muestra ese rasgo general de ocultamiento. Está escondida en una obra que presenta múltiples fachadas: recubierta por su crítica de la cultura, por su psicología, por su poesía; disfrazada por sus máscaras, por los múltiples personajes y papeles que representa; ofuscada por un arte literario conocedor de todos los encantamientos y todas las seducciones; desfigurada por la tremenda subjetividad de su autor, por su infinito y atormentado mirarse a sí mismo en el espejo.

El mismo Nietzsche, que de múltiples modos se entrega a un resentimiento contra el pensar, dice en una ocasión *: «Si el pensar es tu destino, adora ese destino con honores divinos y ofréndale lo mejor, lo más querido» [1]. Mas este destino de la existencia de Nietzsche nosotros lo honramos de la mejor manera buscando su filosofía en el laberinto de su obra. ¿Hay que tomar en serio el desprecio que Nietzsche manifiesta por la metafísica, o tal desprecio es sólo un orgulloso prejuicio? Sin duda su escepticismo frente a la filosofía occidental a partir de Parménides y de Platón no surgió de un radicalismo que considera insuficiente la pregunta ontológica de la metafísica, de un radicalismo que quiere superarla porque no plantea con bastante decisión la cuestión del ser. El rechazo por Nietzsche de la metafísica y del concepto de filosofía basado en su tradición se origina en un ángulo de visión completamente distinto. La metafísica es vista de manera no ontológica, sino «moral»; le parece a Nietzsche un movimiento vital en el que se reflejan ante todo «estimaciones de valor», un movimiento en que se imponen «valores» que atrofian, oprimen y debilitan la vida. La metafísica es tomada como un proceso vital que Nietzsche escudriña en cuanto a su valor. La ve con la «óptica de la vida». Las ideas ontológicas de la metafísica las examina Nietzsche a la luz de su valor de síntoma.

* Citamos las obras de Nietzsche por la denominada edición en octavo mayor (*Grossoktauvasgabe*), de la Editorial Kröner, que coincide en numeración de tomos y en paginación de éstos con la llamada edición en octavo menor (*Kleinoktavausgabe*), de la misma Editorial *.

[1] XI, 20.

Por ejemplo, interpreta la distinción entre fenómeno y cosa en sí como un hecho expresivo de un sentimiento vital descendiente y de una vida que, por no encontrarse ya a gusto en lo sensible, se inventa el trasmundo de un «más allá» de los fenómenos. Nietzsche no examina y sopesa las ideas ontológicas de la tradición metafísica misma; las considera sólo como síntomas que denuncian tendencias vitales. Con otras palabras: Nietzsche mismo no plantea la cuestión de ser, o al menos no la plantea del modo como ha movido al pensar durante largos siglos. La cuestión del ser queda recubierta por la cuestión del valor.

Lo que para Nietzsche era una decisión radical irrefleja, una idea básica con la que opera, la interpretación tiene que elevarlo a cuestión explícita. Nietzsche mismo pasa por alto el problema ontológico del valor; sitúa sus cuestiones, su problemática, sobre el fondo opaco del fenómeno del valor. La orientación filosófica de sus categorías, es decir, de sus conceptos fundamentales crítico-culturales, psicológicos, estéticos, sólo resulta comprensible si se esclarece la convicción básica y fundamental de Nietzsche: la interpretación del ser como «valor».

Antes de iniciar nuestra exégesis vamos a recordar la obra de Nietzsche en una apretada visión general y a poner de relieve sus temas fundamentales. El *opus* literario nietzscheano, que abarca múltiples escritos, fue posible sólo gracias a una productividad asombrosa, que daba a luz obra tras obra en el intervalo de poco tiempo. En 1871, cuando Nietzsche tenía veintisiete años y hacía ya dos que era catedrático de filología clásica en la Universidad de Basilea, apareció su primera obra: *El nacimiento de la tragedia en el espíritu de la música* *; en 1873, la primera de sus *Consideraciones intempestivas,* a saber: *David Straus, confesor y escritor;* en 1874, *Ventajas y desventajas de la historia para la vida;* también en 1874, *Schopenhauer como educador;* en 1876, *Ricardo Wagner en Bayreuth;* en 1878, *Humano, demasiado humano;* en 1879, *Miscelánea de opiniones y aforismos;* en 1880, *El viajero y su sombra,* que más tarde, en 1886, fue reunido con *Miscelánea de opiniones y aforismos* para formar el segundo volumen de *Humano, demasiado humano;* en 1881 aparece *Aurora;* en 1882, *La gaya ciencia;* en 1883-1885, en cuatro partes, *Así habló Zaratustra* *; en 1886, *Más allá del bien y del mal* *; en 1887, *La genealogía de la moral* *; en 1888, *El caso Wagner, Crepúsculo de los ídolos* *, *El Anticristo* *, *Ecce homo* * y *Nietzsche contra Wagner.* En 1888 tuvo lugar la catástrofe, que le

* Obras publicadas en Alianza Editorial, El Libro de Bolsillo (véase N. del Editor de la pág. 22).

hundió en la noche. En menos de veinte años crea Nietzsche su obra inmensa; su producción tiene un carácter eruptivo. Algunos de sus escritos más importantes aparecieron posteriormente, sacados de su obra póstuma; así, sobre todo, *La voluntad de poder.*

Con frecuencia se ha intentado dividir la obra literaria de Nietzsche ordenándola por períodos, para señalar un proceso de evolución, un movimiento en su pensar. Así, se habla, por ejemplo, frecuentemente de un período romántico de Nietzsche, que se encontraría caracterizado por *El nacimiento de la tragedia* y por las *Consideraciones intempestivas,* al que seguiría luego un período crítico, frío, en el que el autor se aproximaría grandemente al positivismo. Con *Aurora* y *La gaya ciencia* se anunciaría una nueva mentalidad, la vuelta a lo más propio de Nietzsche; el tono de estos libros sería la expectación. Nietzsche viviría aquí en una especie de adviento, que encontraría luego su consumación en el cuarto período: el de *Así habló Zaratustra.* El quinto período *(Más allá del bien y del mal* y *La genealogía de la moral)* sería de nuevo como la preparación de la última fase: *La voluntad de poder,* como la preparación de una consumación no ya poética, sino intelectual, de la figura última de la filosofía nietzscheana. El valor de tal clasificación, que opera sobre todo con conceptos biográficos y que presenta una historia espiritual de la vida, es dudoso. Pues el esquema evolutivo no ofrece garantía alguna de que lo posterior en el tiempo sea también más importante en la realidad. Se podría pensar una trayectoria vital en que un pensador descendiese de nuevo de una altura alcanzada, en que retrocediese ante la propia osadía, en que se diese por vencido.

Nosotros vamos a estudiar por ello las obras de Nietzsche sin tener en cuenta la historia de su vida y vamos a interrogarlas para ver cuáles son sus temas fundamentales. Comenzamos con *El nacimiento de la tragedia en el espíritu de la música.* Este escrito significa en primer lugar un homenaje a Ricardo Wagner: la interpretación de su drama musical como una obra de arte total, que corresponde en su categoría a la tragedia antigua. La concepción de Nietzsche acerca de la tragedia se basa en una visión radicalmente nueva de Grecia. Más tarde Nietzsche juzgó esta obra con dureza: le parecía estropeada por su «aplicación al wagnerismo», por la mezcla de su concepto de los griegos con el fenómeno Wagner, que no es en modo alguno un «síntoma de ascensión», sino más bien lo contrario: un fenómeno de decadencia. La posterior corrección de Nietzsche a su primera obra es acertada; el tema fundamental del escrito queda ensombrecido por su propósito de homenaje, por el nimbo que pone en torno a la ópera de Wagner; queda degradado, por así decirlo, a ser sólo una reflexión preliminar.

El verdadero problema es la definición de la esencia de lo trágico dada por Nietzsche. Resulta indiferente el que éste trace correctamente o no la imagen de la tragedia antigua: en todo caso, en su modo de ver la tragedia de los griegos resuena por vez primera un tema central de su filosofía. Nietzsche lo formula con una categoría estética. En el fenómeno de lo trágico ve él la verdadera naturaleza de la realidad: el tema estético adquiere para Nietzsche el rango de un principio ontológico fundamental: el arte, la poesía trágica se convierte para él en la llave que abre paso a la esencia del mundo. El arte se convierte en el *organon* de la filosofía; es considerado como el acceso más profundo, más propio, como la intelección más originaria, detrás de la cual viene luego a lo sumo el concepto; más aún, éste adquiere originariedad tan sólo cuando se confía a la visión más honda del arte: cuando re-piensa lo que el arte experimenta creadoramente.

Nietzsche sigue las huellas de la concepción griega del ser, que concibe lo bello como un modo de éste, pero no llega, sin embargo, a una intelección ontológica, expresada en conceptos, del fenómeno de lo estético. Ocurre más bien lo contrario: Nietzsche formula su intelección fundamental del ser con categorías estéticas. Esto es lo que da su carácter romántico a *El nacimiento de la tragedia*, obra de la que Nietzsche dice que es una «metafísica de artistas». El fenómeno del arte queda situado en el centro; en él y desde él se descifra el mundo. El arte no se considera aquí sólo, según Nietzsche dice, «como la auténtica actividad metafísica del hombre»; en él acontece sobre todo el esclarecimiento metafísico de lo existente en su totalidad. Unicamente con el ojo del arte puede el pensador penetrar en el corazón del mundo. Pero es esencialmente el arte *trágico*, la tragedia antigua, la que posee esta mirada profunda. La verdadera esencia del arte la reduce Nietzsche a lo trágico. El arte trágico conoce la esencia trágica del mundo. Lo trágico es la primera fórmula empleada por Nietzsche para expresar su experiencia del ser. La realidad es para él un antagonismo de contrarios primordiales. Tal *pathos* trágico situó ya a Nietzsche, en el inicio de su camino filosófico, en una contraposición irreparable al cristianismo. La doctrina cristiana, de la que forma parte esencialmente la idea de la redención, contradice no sólo a los instintos de Nietzsche, sino también a su sentimiento fundamental, al talante básico de su vida y a su experiencia de la realidad. En un mundo trágico no existe redención —redención como salvación de un ente finito en su finitud—. En él rige únicamente la ley inexorable de la decadencia de todo aquello que desde el fundamento del ser ha salido a la existencia

particularizada, desgajándose de la vida fluyente del todo. En la visión trágica del mundo, vida y muerte, nacimiento y decadencia de lo finito se encuentran entrelazados. El *pathos* trágico no es un pesimismo huero —éste es un descubrimiento que no deja descansar a Nietzsche y que le libera de su seguimiento de Schopenhauer. El sentimiento trágico de la vida es más bien una afirmación de ésta, un asentimiento jubiloso incluso a lo terrible y horrible, a la muerte y la ruina. Pero se ven las cosas equivocadamente cuando se lo quiere interpretar como una actitud heroica, como una valentía inmotivada. La afirmación trágica incluso de la desaparición de la propia existencia tiene sus raíces hundidas en el conocimiento fundamental de que todas las figuras finitas son sólo olas momentáneas en la gran marea de la vida; de que el hundimiento del ente finito no significa la aniquilación total, sino la vuelta al fondo de la vida, del que ha surgido todo lo individualizado. El *pathos* trágico se alimenta del saber de que «todo es uno». Vida y muerte se encuentran profundamente hermanada en un movimiento rotatorio misterioso; cuando la una sube, tiene la otra que bajar; unas figuras se forman al romperse otras; cuando una cosa sale a luz, otra tiene que hundirse en la noche. Pero la luz y la noche, la figura y la sombra del Hades, el nacimiento y la decadencia son tan sólo aspectos de una y la misma ola de la vida; el camino hacia arriba y el camino hacia abajo son uno y el mismo, dice Heráclito. El *pathos* trágico conoce la identidad de Hades y Dionisos. En la tragedia de los griegos descubre Nietzsche la antítesis entre figura y oleaje informe de la vida —entre *peras* y *apeiron*—, entre ser finito, que, destinado a la aniquilación, se hunde en el fondo in-finito, y fundamento mismo, que continuamente hace surgir de sí nuevas figuras. A este vaivén lo denomina Nietzsche contraposición entre lo apolíneo y lo dionisíaco. En *El nacimiento de la tragedia* el autor maneja todavía esta diferencia como una contraposición auténtica, como si lo apolíneo estuviese en una parte y lo dionisíaco en la otra. En el curso de su pensamiento, sin embargo, esta contraposición inicial se radicaliza hasta que lo dionisíaco llega a absorber en sí lo apolíneo. La vida in-finita misma es lo constructivo, lo configurador, que crea las figuras —y lo que vuelve a romperlas—. Al término de la evolución intelectual de Nietzsche lo apolíneo es concebido como un momento de lo dionisíaco. Al volver la vista atrás hacia *El nacimiento de la tragedia*, desde la altura del año 1888, en *Ecce homo*, Nietzsche dice que lo decisivo de su primera obra es el descubrimiento del «fenómeno prodigioso de lo dionisíaco». Encontramos aquí esta frase reveladora: «Yo había *descubierto* el único símbolo y la única réplica de mi experiencia más

íntima que la historia posee» [2] *. ¿Se trata sólo de la experiencia existencial «más íntima» del hombre Nietzsche? ¿Se encuentra confirmada su naturaleza peculiar en un lejano pasado histórico? ¿O es una nueva experiencia del ser lo que se le revela al autor? Por el momento no podemos decidir qué peso, qué categoría, qué carácter obligatorio posee esta «experiencia intimísima» de Nietzsche. Este la expresa mediante una teoría estética, que tiene a su vez la forma de una psicología del arte, de un análisis psicológico de los impulsos artísticos que se contradicen entre sí y que operan juntos en la unidad de la obra del arte trágico.

Los valores estéticos, se dice también en *Ecce homo,* son los únicos que reconoce *El nacimiento de la tragedia* [3]. Podemos hacer esta pregunta: Con su punto de partida estético-psicológico, ¿no se vició Nietzsche su problema filosófico, en su primera obra, mucho más que con el «wagnerismo»? Efectivamente; pero ésta no es una falta que se le pueda achacar a él. La identificación fundamental de ser y valor es lo «específico» de su filosofía; esto no se puede quitar sin borrar totalmente a Nietzsche entero. Es su presupuesto operativo básico. Tal vez sea todo filosofar humano un fragmento finito, en el sentido de que siempre ocurre que las ideas básicas que empleamos en él, y con las que operamos, permanecen en la oscuridad.

En *Ensayo de autocrítica,* escrito en 1886, así como en *Ecce homo,* Nietzsche se interpreta a sí mismo, borra todo su wagnerismo y traslada el centro de gravedad de la obra al descubrimiento de lo dionisíaco y de su fenómeno contrapuesto. Este no es ahora lo apolíneo, pues Nietzsche ha absorbido ya totalmente lo apolíneo en su noción de lo dionisíaco; el antagonismo de Dionisos y Apolo es visto como una unidad coherente. El fenómeno contrapuesto a la visión trágica del mundo, a la mirada profunda que penetra hasta el corazón del universo, es el socratismo, el nacimiento del predominio de lo «lógico», de la racionalidad intelectual, incapaz ya de ver la «vida» que fluye detrás de todas las figuras, la «vida» que las construye y las destruye. «¿Qué significa —pregunta Nietzsche— justo entre los griegos de la época mejor, más fuerte, más valiente, el mito *trágico?* ¿Y el fenómeno enorme de lo dionisíaco? ¿Qué

* *Cuando así se indique, las citas de Nietzsche remiten a las obras publicadas en Alianza Editorial, El Libro de Bolsillo, todas ellas prologadas, traducidas y anotadas por Andrés Sánchez Pascual.* Ecce homo *(núm. 346),* La genealogía de la moral *(núm. 356),* Así habló Zaratustra *(núm. 377),* Más allá del bien y del mal *(núm. 406),* El nacimiento de la tragedia *(núm. 456),* Crepúsculo de los ídolos *(núm. 457)* y El Anticristo *(núm. 507).* (N. del E.)

[2] XV, 63. (Véase *Ecce homo,* edición citada, página 69.)

[3] XV, 62. (Véase *Ecce homo,* edición citada, página 68.)

significa, nacida de él, la tragedia? —Y por otro lado: aquello de que murió la tragedia, el socratismo de la moral, la dialéctica, la suficiencia y la jovialidad del hombre teórico— ¿cómo?, ¿no podría ser justo ese socratismo un signo de declive, de fatiga, de enfermedad, de unos instintos que se disuelven de modo anárquico?» [4]. Al hablar del socratismo, lo mismo que al hablar antes del *pathos* trágico, Nietzsche se refiere a una actitud humana básica, a la relación con lo existente denominada «ciencia». En *El nacimiento de la tragedia* ve Nietzsche, al volver la vista atrás quince años después, que en él se plantea *la ciencia como problema:* «Lo que yo conseguí aprehender entonces, algo terrible y peligroso, un problema con cuernos, no necesariamente un toro precisamente, en todo caso un problema *nuevo:* hoy yo diría que fue el *problema de la ciencia* misma —la ciencia concebida por vez primera como problemática, como discutible» [5]. Tal carácter problemático de la ciencia no es, sin embargo, un problema que pueda aparecer en su propio terreno; no alude a un problema que ella misma plantee, que surja dentro de ella. La ciencia misma en su integridad, junto con todos sus problemas, es discutible para Nietzsche; resulta problemática, sospechosa, cuando se la opone a una especie completamente distinta de verdad: la verdad de la tragedia, esa verdad que perfora con su mirada todas las formas y todas las figuras de primer plano, para llegar a ver el juego constructivo y destructivo de la vida, que Nietzsche bautizó con el nombre de Dionisos. La ciencia es vista así —para Nietzsche— con la óptica del arte, y el arte, con la óptica de la vida.

Al decir «óptica de la vida» hemos mencionado un tema fundamental que recorre el pensamiento entero de Nietzsche y que sólo resulta comprensible cuando se entiende el concepto de vida ante todo desde la experiencia trágica, desde la luminosidad trágica, desde la inteligencia del ser propia de la tragedia, es decir, desde el conocimiento de la futilidad de todo existente finito y de la inagotabilidad del fondo dionisíaco del mundo. El mismo Nietzsche ha disimulado con demasiada frecuencia su concepto profundo y abismal de la vida, debido sobre todo a propósitos polémicos; lo ha disimulado y encubierto, decimos, bajo un concepto biológico vulgar. Las cosas que nuestro autor saca de Darwin no debemos tomarlas en serio. No se comprende su concepto de la «vida» si no se conoce su noción clave de lo «trágico» como antagonismo de Apolo y Dionisos, que son los poderes básicos de la realidad del mundo. Aun cuando Nietzsche opera con categorías estéticas y psicológicas, y todavía en 1888 dice

[4] I, 2. (Véase *El nacimiento de la tragedia,* edición citada, página 26.)
[5] I, 3. (Véase *El nacimiento de la tragedia,* edición citada, página 27.)

de *El nacimiento de la tragedia* que esta obra ofrece «la primera psicología» del fenómeno dionisíaco y constituye un puente hacia la psicología del poeta trágico, debemos ver, sin embargo, que en el fondo se trata de algo completamente distinto, a saber: de la experiencia originaria de Nietzsche acerca del ser, de su ontología —que está encubierta por la psicología y la teoría del arte—. En *Ecce homo* dice Nietzsche que él es el primer filósofo trágico y señala —dejando atrás siglos de metafísica y de ciencia— su parentesco con Heráclito: «Antes de mí no existe esta transposición de lo dionisíaco a un *pathos* filosófico: falta la *sabiduría trágica* —en vano he buscado indicios de ella incluso en los *grandes* griegos de la filosofía, los de los dos siglos *anteriores* a Sócrates. Me ha quedado una duda con respecto a *Heráclito*, en cuya cercanía siento más calor y me encuentro de mejor humor que en ningún otro lugar. La afirmación del fluir *y del aniquilar*, que es lo decisivo en la filosofía dionisíaca, el decir sí a la antítesis y a la guerra, el *devenir*, el rechazo radical incluso del mismo concepto «ser» —en esto tengo que reconocer, bajo cualquier circunstancia, lo más afín a mí entre lo que hasta ahora se ha pensado» [6].

### 3. Psicología del arte y arte como conocimiento del mundo

El punto de partida peculiar de Nietzsche —situado al comienzo de su camino— se halla caracterizado por un problema estético-psicológico. Nietzsche, que se siente profundamente extraño a la tradición del pensamiento conceptual del ser, renuncia, más aún, tiene que renunciar a los medios y a los métodos de la filosofía clásica, y por este motivo su filosofar se oculta bajo estética y bajo psicología. Este encubrimiento no desaparece durante mucho tiempo. Y al revés: Como todos los conceptos estético-psicológicos empleados por Nietzsche se encuentran impulsados, por así decirlo, por la energía de una interrogación filosófica, tales conceptos quedan excesivamente sobrecargados —y expuestos a ser malentendidos—. «El discípulo de un "dios desconocido" todavía —escribiría Nietzsche quince años más tarde— se escondía bajo la capucha del docto, bajo la pesadez y el descubrimiento dialéctico del alemán, incluso bajo los malos modales del wagneriano...; una especie de alma mística y casi menádica... Esa "alma nueva" habría debido *cantar* — ¡y no hablar! —. Qué lástima que lo que yo tenía entonces que decir no me atreviera a decirlo como poeta: ¡tal vez habría sido capaz de hacerlo! » [7].

[6] 6. XV, 65. (Véase *Ecce homo*, edición citada, páginas 70 s.)
[7] I, 5. (Véase *El nacimiento de la tragedia*, edición citada, página 29.)

*El nacimiento de la tragedia* presenta una contextura metódica extraña y difícilmente penetrable: una idea filosófica fundamental se oculta bajo una estética psicologizante —y al mismo tiempo hace de la estética el *organon* de la filosofía. Nietzsche ve el mundo como un juego trágico. Contempla la esencia del mundo con los ojos del trágico. Nietzsche descifra la obra de arte de la tragedia y dice que es la «llave» que abre, que proporciona la verdadera intelección. La teoría estética de la tragedia antigua desvela así la esencia de lo existente en su integridad. En el acontecimiento estético del nacimiento de la tragedia en el espíritu de la música se refleja el acontecimiento primordial del nacimiento del mundo en el fondo caótico primordial, mundo que los hombres han arreglado y distribuido luego en una multiplicidad de «formas». Lo «trágico» es concebido como principio cósmico. Al trazar Nietzsche una teoría sobre la génesis de la tragedia ática, manifiesta su «experiencia más íntima»; se ve en los griegos y se interpreta a sí mismo desde ellos. En los griegos de la época trágica se reconoce: no su persona, sino su manera de comprender el mundo. La repulsa que la obra de Nietzsche encontró entre los cultivadores de la filología clásica —nada menos que Wilamowitz-Möllendorf lanzó un violento ataque contra ella, acusándola de «genialidad imaginada y de petulancia, de ignorancia y falta de amor a la verdad»—, este rechazo, al que no podemos negar motivos justificados, se basa en un malentendido provocado por Nietzsche mismo: el de que se trataba de una cuestión filológica. Esta obra estaba expuesta, en todos los aspectos, en un plano completamente distinto de aquel en que propiamente había sido pensada. Aparecía como un problema estético, psicológico, filológico, y era, en el fondo, el primer intento balbuciente de Nietzsche para expresar su concepción filosófica del mundo. Esta inadecuación que caracteriza ya la primera obra de Nietzsche continuará siendo, en cierta manera, bien que con profundas modificaciones, un rasgo de toda su producción, y proporciona a todas sus obras una excitante pluralidad de significaciones, un nimbo misterioso, una profundidad insondable. Mas cuando este espíritu soberbio y autoconsciente nos da a entender, con una sonrisa de augur, que oculta deliberadamente sus intenciones, que tiene todavía más flechas en su aljaba, y que la «inadecuación» es, en cierto modo, «querida», con el fin de llamar a aquellos que tienen oídos para oír y que son capaces de leer también entre líneas, lo que dice no nos convence. Nietzsche no había asimilado en detalle la historia intelectual de la metafísica y, sin embargo, la negaba y tenía que negarla desde su nueva experiencia fundamental; además, al equiparar el concepto con lo «lógico», con lo «abstracto» y «falto de vida», no supo dar a su nuevo pensar la conceptuación adecuada.

Por ello quedó inevitablemente arrinconado y así tuvo que filosofar bajo el ropaje de una teoría estética.

La primera obra de Nietzsche muestra ya, con una claridad contundente, algunas peculiaridades características de su pensar. Para Nietzsche lo primero es la intuición. En *El nacimiento de la tragedia* las ideas esenciales y básicas se exponen al comienzo, como si se tratara de tesis; se las propone y afirma sin más, y adquieren luego una especie de confirmación cabalmente por la intensidad luminosa con que atraviesan la realidad. A su luz los fenómenos se tornan comprensibles; son el plano trazado de antemano, la estructura interna de las cosas. La intuición es en Nietzsche la mirada previa, que penetra como un rayo en la esencia misma; es adivinación. Sus conocimientos fundamentales poseen siempre la forma de iluminaciones. Con esto no pretendemos dar una valoración de ellos. Nietzsche permanece extraño a la especulación. Su pensamiento mana de una fundamental experiencia poética, cercana al símbolo. Nietzsche se encuentra bajo el dominio de la poesía y del pensamiento; o, mejor: se encuentra desgarrado por su antagonismo. Pero su adivinación mítica está emparentada con el pensamiento especulativo en la medida en que, al igual que éste, se «adelanta» a los fenómenos que hay que dilucidar.

Este «adelanto» aparece con mucha claridad en la primera obra de Nietzsche. Lo que parece un preludio constituye en rigor el núcleo del libro. Nietzsche comienza diciendo que es una gran ventaja para la «ciencia estética» el que se llegue «a la certidumbre inmediata de la intuición» de que el progreso del arte está ligado al dualismo de lo apolíneo y lo dionisíaco, de manera semejante a como la generación lo está a la dualidad de los sexos. Ya en la primera parte encontramos todos los elementos de que se va a hablar. Nietzsche parece formular un conocimiento de la ciencia estética. La estética aparece, pues, como el horizonte de su planteamiento del problema. Y pide, además, para su conocimiento, «la certidumbre inmediata de la intuición»; proclama la intuición adivinatoria y la expresa en seguida con una imagen mítica. El símbolo mítico lo toma de los griegos, que, como él mismo dice, «hacen perceptible al hombre inteligente las profundas doctrinas secretas de su visión del arte, no, ciertamente, con conceptos, sino con las figuras incisivamente claras del mundo de sus dioses» [8]. El arte antiguo es visto ahora como manifestación de «doctrinas secretas»; es decir, la presunta teoría estética se amplía hasta convertirse en una interpretación de la comprensión del mundo que en el arte griego se revela. La obra de arte

[8] I, 19. (Véase *El nacimiento de la tragedia,* edición citada, página 40.)

antiguo se convierte en la llave de una visión antigua del mundo. Lo apolíneo y lo dionisíaco se muestran en el primer momento como dos instintos estéticos de los helenos. Apolo simboliza el instinto figurativo; es el dios de la claridad, de la luz, de la medida, de la forma, de la disposición bella; Dionisos es, en cambio, el dios de lo caótico y desmesurado, de lo informe, del oleaje hirviente de la vida, del frenesí sexual, el dios de la noche y, en contraposición a Apolo, que ama las figuras, el dios de la música; pero no de la música severa, refrenada, que no pasa de ser una «arquitectura dórica de sonidos», sino, más bien, de la música seductora, excitante, que desata todas las pasiones. Apolo y Dionisos son tomados, pues, al principio tan sólo como metáforas para expresar los contrapuestos instintos artísticos del griego, como el antagonismo de la figura y la música.

Para ilustrar el antagonismo de estos instintos artísticos, Nietzsche acude a una contraposición «fisiológica» de la vida humana; salta así a la psicología. En el sueño y la embriaguez aparece ahora de nuevo la contraposición. El sueño es, por así decirlo, la fuerza inconsciente, creadora de imágenes, del hombre. «La bella apariencia de los mundos oníricos, en cuya producción cada hombre es artista completo, es el presupuesto de todo arte figurativo...», se nos dice [9]. El sueño crea el mundo de las imágenes, el escenario de las formas, de las figuras; produce mágicamente la bella apariencia, que regala al alma la felicidad de la contemplación neta y precisa; aunque siga un curso caprichoso, el soñar trae imágenes, siempre imágenes; es una fuerza plástica, una visión creadora. A Apolo, dice Nietzsche, los griegos lo concibieron como esta fuerza creadora del mundo imaginativo que aparece en el sueño del hombre, pero es una fuerza más poderosa todavía. Y aquí Nietzsche da un salto directamente desde la interpretación psicológica del sueño: Apolo no sólo crea el mundo de imágenes del sueño humano, sino que crea también el mundo de imágenes de aquello que el hombre toma de ordinario por lo real. A Apolo, dios de las formas, podríamos denominarle, dice Nietzsche, «la magnífica imagen divina del *principium individuationis*, por cuyos gestos y miradas nos hablan todo el placer y sabiduría de la "apariencia", junto con su belleza» [10]. ¿Cómo debemos entender esto? El *principium individuationis* es el fundamento de la división y particularización de todo lo que existe; las cosas están en el espacio y en el tiempo; están juntas aquí, pero justamente en la medida en que se hallan separadas unas de otras; donde una acaba, la otra

[9] I, 20. (Véase *El nacimiento de la tragedia*, edición citada, página 41.)
[10] I, 23. (Véase *El nacimiento de la tragedia*, edición citada, página 43.)

empieza; el espacio y el tiempo juntan y separan a la vez. Lo que nosotros llamamos de ordinario las cosas o lo existente, es una pluralidad inabarcable de realidades distintas, separadas, pero, sin embargo, juntas y reunidas en la unidad de espacio y tiempo. Esta visión del mundo, que se refiere a la separación de lo existente, a su pluralidad y disgregación, se encuentra, sin saberlo, prisionera de una apariencia —así piensa Nietzsche, siguiendo en ello a Schopenhauer—: está engañada por el velo de Maya. Esta apariencia es el mundo de los fenómenos, que sólo sale a nuestro encuentro en las formas subjetivas del espacio y el tiempo. El mundo, en cuanto es verdaderamente, en cuanto es la «cosa en sí», no está disgregado en absoluto en la pluralidad; constituye una vida ininterrumpida, es una corriente única. La pluralidad de lo existente es apariencia, es mero fenómeno; en verdad, todo es uno.

Es muy importante que no olvidemos que el punto de partida de Nietzsche está en la concepción de Schopenhauer, en su distinción entre cosa en sí y fenómeno, entre voluntad y representación. En una versión psicológica, esta distinción aparece de nuevo en Nietzsche como la mencionada distinción entre sueño y embriaguez.

Nietzsche sigue las huellas de Schopenhauer, al que cita como testigo principal de su concepción, precisamente en el notable salto que da, al comienzo de *El nacimiento de la tragedia*, desde el *sueño humano* al *sueño del Ser primordial* mismo; es decir, en la medida en que eleva una comprobación psicológica, una psicología del instinto artístico del hombre, a la categoría de un principio del universo. Lo que inicialmente era una tendencia humana se convierte en un poder ontológico. Nietzsche emplea aquí una analogía: al sueño humano creador de imágenes corresponde el poder ontológico que produce figuras e imágenes, al cual da el nombre de Apolo. Este poder de la bella apariencia es el creador del mundo de los fenómenos; la individuación, la separación es un engaño apolíneo. La psicología se transforma con ello en una metafísica extraña. Lo mismo podemos decir también de la embriaguez. Inicialmente se la ve como algo humano, como aquel estado extático en que tenemos el sentimiento de que desaparecen todas las barreras, de que salimos de nosotros mismos, de que nos identificamos con todos, más aún, de que desembocamos y nos sumergimos en el mar infinito. Pero inmediatamente esto se eleva en Nietzsche al plano cósmico: «El ser humano no es ya un artista, se ha convertido en una obra de arte: para suprema satisfacción deleitable de lo Uno primordial, la potencia artística de la naturaleza entera se revela aquí bajo los estreme

[1] I, 24 s. (Véase *El nacimiento de la tragedia*, edición citada, página 45.)

cimientos de la embriaguez» [11]. La embriaguez es la marea cósmica es un delirio de bacantes, que rompe, destruye, succiona todas las figuras y elimina todo lo finito y particularizado; es el gran ímpetu vital. El origen de la tragedia es, de hecho, una metafísica de artista una interpretación del todo del mundo al hilo del arte; en éste apare cen, por así decirlo, los dos grandes poderes contrapuestos del ser El arte se transforma en símbolo. La metafísica estética de Nietzsche nos sale ya al encuentro lista en sus rasgos fundamentales, al comienzo de su libro, como una visión única, grandiosamente cerrada en sí misma. Nietzsche no hace aquí ningún esfuerzo de señalar el camino por el que llegó a su tesis; en ningún momento se reflexiona sobre la razón o la sinrazón de la concepción ontológica que sirve de base. Nos asombra el que Nietzsche siga sin crítica alguna a Schopenhauer. Un espíritu tan crítico y suspicaz como él es de una ingenuidad asombrosa en el campo de las ideas ontológicas de la representación básica del concepto de ser. Nietzsche no examina ni sopesa en absoluto la distinción básica de Schopenhauer entre el mundo como voluntad y el mundo como representación; no tiene ningún criterio con el que poder juzgarla. Nietzsche no piensa de manera especulativa. Pero llena el discutible armazón de Schopenhauer con una vida inaudita, evoca símbolos míticos y a su luz interpreta el arte griego como una llave que nos abre el acceso a la esencia del mundo.

Nietzsche nos ofrece después una descripción del desarrollo de la cultura griega, que estuvo guiada por los grandes poderes estéticos. Lo apolíneo se opone a lo dionisíaco, y al revés. Hay una hostilidad entre estos dos poderes contrarios, que se expulsan y combaten mutuamente. Pero —y esto constituye una visión profunda de Nietzsche— no pueden existir el uno sin el otro; su lucha, su discordia es también una cierta concordia; están unidos igual que los que luchan; el mundo de la cultura apolínea de los griegos, su inclinación a la medida y al orden, descansan sobre la base viva, únicamente refrenada, de la desmesura titanesca. Lo dionisíaco es la base sobre la que se apoya el mundo luminoso. La montaña mágica del Olimpo hunde sus raíces en el Tártaro. Detrás del mundo de la bella apariencia está la Gorgona. «El griego conoció y sintió los horrores y espantos de la existencia: para poder vivir tuvo que colocar delante de ellos la resplandeciente criatura onírica de los Olímpicos» [12]. Pero Apolo no puede vivir sin Dionisos. Nietzsche contrapone Homero, el poeta ingenuo, el soñador del gran sueño apolíneo de los dioses olímpicos, a Arquíloco. La lírica de éste no tiene nada que ver con la «subjeti-

[12] I, 31. (Véase *El nacimiento de la tragedia*, edición citada, página 52.)

vidad». Es éste un concepto «moderno», que resulta completamente inadecuado aquí. La lírica es en su origen el elemento musical del arte, el anti-elemento dionisíaco opuesto a la plasticidad épica. En la lírica ve Nietzsche un eco que viene de las profundidades del mundo latente detrás de todo fenómeno. Precisamente la música y la lírica nos muestran con claridad quién es el verdadero sujeto del arte: no el hombre que cree ejercerlo, sino el fondo mismo del mundo, que actúa por medio del hombre y hace de él el depositario de sus tendencias. El fondo mismo del mundo busca «redención» del desasosiego vertiginoso, de la avidez, del sufrimiento de la «voluntad» inquieta, y la busca precisamente en el engaño de la bella apariencia en la aparente eternidad de la forma, de la consistencia de la figura, del mesurado orden de las cosas. En verdad la actividad artística del hombre es un juego, una comedia representada, en la que nosotros somos sólo los actores, figuras pertenecientes también a la apariencia. Contemplado desde el hombre, el arte es —en su verdadero significado metafísico— una «comedia de arte». «Pues tiene que quedar claro sobre todo, para humillación y exaltación nuestras, que la comedia entera del arte no es representada en modo alguno para nosotros, con la finalidad tal vez de mejorarnos y formarnos, más aún, que tampoco somos nosotros los auténticos creadores de ese mundo de arte... Por tanto, todo nuestro saber artístico es en el fondo un saber completamente ilusorio, dado que, en cuanto poseedores de él, no estamos unificados ni identificados con aquel ser que, por ser creador y espectador único de aquella comedia de arte, se procura un goce eterno a sí mismo» [13]. Mediante esta concepción, Nietzsche invierte el punto inicial de partida. Allí partía de los instintos artísticos del hombre, para, en analogía con ellos, presentar los poderes ontológicos del sueño y de la embriaguez, Apolo y Dionisos, como principios del mundo. Lo que allí era hilo conductor es ahora reinterpretado desde la perspectiva de lo encontrado por ese medio. Partiendo del instinto artístico del hombre, Nietzsche halló los dos principios metafísicos del mundo y ahora interpreta el arte humano como un acontecimiento cósmico. Mediante el hombre y en él tiene lugar —en cuanto en el arte éste se abre universalmente a los poderes fundamentales de Dionisos y Apolo— un acontecimiento cósmico.

Para expresar esto Nietzsche emplea los conceptos de «redención» y de «justificación», que nos son familiares, ante todo, por la fe cristiana. En una concepción trágica del mundo no puede haber redención alguna. Nietzsche transforma el concepto de redención y

[13] I, 44 s. (Véase *El nacimiento de la tragedia,* edición citada, páginas 66 s.)

de justificación, y lo emplea para expresar un concepto perteneciente al mundo y que contribuye a formar su ser. El fondo primordial dionisíaco se proyecta constantemente en la apariencia, y tiene, en el fenómeno del arte, la transfiguración de su manifestación. El mundo de los fenómenos es, por así decirlo, el bello sueño que sueña la esencia del mundo. La forma eterna, la belleza de la figura estructurada, el resplandor luminoso de la gran escena, en la que la variedad de las cosas aparece en el ámbito abierto del espacio y del tiempo: esta luminosidad de la noche abismal es lo «redentor», «pues sólo como *fenómeno estético* están eternamente *justificados* la existencia y el mundo» [14]. Así como un impulso oscuro se redime en la imagen, y así como lo anhelado indeterminadamente se realiza y hace presente en la escena del mundo de las formas, y como la felicidad soñada produce satisfacción, así también el arte transfigura —para Nietzsche— la dureza y la pesadez, el absurdo y el abismo de la existencia.

Pero Nietzsche no se detiene en la relación contrapuesta de los dos principios del arte y del mundo que ha distinguido. No alude sólo a su entrelazamiento, por el cual cada uno reclama al otro, teniéndolo como presupuesto y a la vez como adversario. Nietzsche busca la suprema unificación y compenetración de lo dionisíaco y lo apolíneo y la encuentra en la tragedia antigua. Esta no es para él una forma de arte que se agota en la bella apariencia, sino que es —en una forma paradójica— la representación apolínea de lo dionisíaco mismo. La apariencia de lo bello se encuentra aquí estremecida por la lancinante tensión de la profundidad que oculta; en la luz aparecen, como fantasmas, las sombras de la noche; la «aparición» es, por así decirlo, transparente y deja ver la esencia que se encuentra tras ella; el fenómeno es conocido como tal, y esto quiere decir que es inmediatamente rebasado; detrás de la imagen bella se divisa la ola que la hunde hacia abajo. En la tragedia se encuentran entrelazadas ambas dimensiones: El abismo de lo Uno primordial, que sólo se revela en la música, y el luminoso mundo soñado de las figuras. Apolo y Dionisos forman una «alianza fraternal», como dice Nietzsche: «Dionisos habla el lenguaje de Apolo, pero al final Apolo habla el lenguaje de Dionisos» [15]. La tragedia era música e imagen, sueño y embriaguez, figura y caos, luz y noche, fenómeno y esencia, o más exactamente: la aparición de la esencia del mundo.

Partiendo de esta concepción de la tragedia entendida como una obra de arte apolíneo-dionisíaca, Nietzsche desarrolla luego una teoría

[14] I, 45. (Véase *El nacimiento de la tragedia*, edición citada, página 66.)
[15] I, 153. (Véase *El nacimiento de la tragedia*, edición citada, página 172.)

de la evolución histórica de la tragedia ática. Pone como elemento primordial la música, que él cree encontrar en el coro. De la música del coro surge la visión de la escena dramática, que tuvo siempre como único tema los sufrimientos de Dionisos. Edipo y Prometeo, dice Nietzsche, son máscaras del dios. Todas las tragedias revelaban —según Nietzsche— la doctrina de los misterios, a saber: «el conocimiento básico de la unidad de todo lo existente, la consideración de la individuación como razón primordial del mal, el arte como alegre esperanza de que pueda romperse el sortilegio de la individuación, como presentimiento de una unidad restablecida» [16]. Aunque las tesis de Nietzsche sobre la evolución de la poesía trágica resulten discutibles y no las acepte una filología profesional: aunque sea problemática su interpretación del coro, lo mismo que su equiparación de la ópera de Wagner con la tragedia griega; y aunque sea también muy discutible su psicología de la conexión existente entre música e imagen, hay que decir que todas estas cosas desempeñan un papel secundario. Con su teoría de la tragedia, Nietzsche nos ofrece una interpretación del mundo, presenta un esquema fundamental de la totalidad de lo que existe.

Lo que hace tan difícilmente penetrable *El nacimiento de la tragedia* no es sólo la confusión de los métodos, el procedimiento analógico como medio de conocimiento, sino, sobre todo, la indeterminación en que queda el concepto nietzscheano del fondo dionisíaco. El significado de lo apolíneo, el *principium individuationis*, es más fácil de captar, pues nosotros vivimos, en efecto, en el mundo, y en él tanto las cosas como nosotros mismos estamos individualizados. Pero aquello que debe encontrarse a la base de este mundo de lo existente múltiple, que es el que se muestra, aquella esencia que yace detrás del fenómeno, es algo que permanece extrañamente envuelto en tinieblas. De Schopenhauer tomó Nietzsche el vocablo «voluntad» para expresarlo, lo mismo que toma de él el esquema de la distinción entre esencia (cosa en sí) y fenómeno. Nietzsche alude una y otra vez a este fondo primordial con imágenes y metáforas siempre nuevas: habla del núcleo de la existencia, de las madres del ser, de lo Uno primordial y de lo Uno viviente. La dimensión de Dionisos es presentida «místicamente» más bien que aprehendida en conceptos; posee casi el problemático carácter de un «trasmundo».

Y así pudo decir Nietzsche en *Así habló Zaratustra* (aludiendo a *El nacimiento de la tragedia*): «En otro tiempo también Zaratustra proyectó su ilusión más allá del hombre, lo mismo que todos los trasmundanos. Obra de un dios sufriente y atormentado me parecía

[16] I, 74. (Véase *El nacimiento de la tragedia*, edición citada, página 98.)

entonces el mundo. Sueño me parecía entonces el mundo, e invención poética de un dios: humo coloreado ante los ojos de un ser divinamente insatisfecho» [17].

## 4. El «socratismo» como antagonista de la sabiduría trágica
### Sobre verdad y mentira en sentido extramoral

*El nacimiento de la tragedia* es un libro extraño. En él un pensador dice su primera palabra interpretando discutiblemente, como filólogo, los elementos estilísticos de la tragedia ática desde una nueva visión de Grecia; haciendo psicología y elevando los conceptos psicológicos a la categoría de una realidad cósmica; proclamando, sobre la base de la filosofía de Schopenhauer, un talante vital contrapuesto; intentando comprender un fenómeno de actualidad con una visión retrospectiva del pasado más lejano, e interpretando a Ricardo Wagner desde la perspectiva de los griegos primitivos. El libro quiere demasiadas cosas a un mismo tiempo; está, por así decirlo, sobrecargado en su composición. Pero tiene poco espacio precisamente para exponer su propósito más íntimo. Es como si Nietzsche no pudiera decir todavía de manera directa lo que le empuja, y por ello se ve obligado a dar rodeos. Sea de esto lo que quiera, lo cierto es que la primera obra de Nietzsche posee el carácter de un jeroglífico: dice y oculta, alude y calla. Filosofía es para Nietzsche sabiduría trágica; es la mirada esencial que penetra en la lucha originaria de los principios antagónicos de Dionisos y Apolo; es la visión de la batalla entablada entre el fondo vital informe, que engendra todo y que todo lo devora, y el reino luminoso de las figuras estables. O, dicho de otra manera: filosofía es la visión de la lucha eterna entre unicidad e individualidad, entre cosa en sí y fenómeno, entre embriaguez y sueño. Para Nietzsche es trágico el desgarramiento del todo del ser en la contraposición de la noche, en que todo es uno, y del día, en que todo aparece individualizado. El antiquísimo tema de la lucha entre la noche y el día domina la concepción básica de Nietzsche. Y cuando, más tarde, ponga su mensaje en la boca de Zaratustra, no lo hará sólo porque este persa fue el primero que tuvo que retractarse del dualismo moral que él mismo había traído al mundo; el Zaratustra de Nietzsche permanece fiel a su primitivo tema personal de la lucha entre la noche y el día, precisamente con su sabiduría trágica, dionisíaca. En *El nacimiento de la tragedia* el arte se ha convertido en el órgano de la filosofía.

[17] VI, 41. (Véase *Así habló Zaratustra*, edición citada, página 56.)

El arte no es sólo el tema de la interpretación, sino también el medio y el método de la misma. La interpretación que Nietzsche ofrece de la tragedia hace ya uso de la concepción trágica del mundo. Nietzsche practica la óptica del arte. Desde ella ve también al enemigo y al antagonista de la tragedia: la racionalidad socrática, de la que murió —como él mismo dice— la tragedia griega. Con Sócrates ha llegado el final de la época trágica; comienza ahora la época de la razón y del hombre teórico. Iníciase así, según la concepción de Nietzsche, una terrible pérdida de mundo; la existencia pierde, por así decirlo, su apertura a la cara oscura y nocturna de la vida, pierde el conocimiento mítico de la unidad de vida y muerte, pierde la tensión entre individuación y fondo vital primordialmente uno; se torna superficial, queda presa de los fenómenos, se hace «ilustrada». Sócrates representa para Nietzsche la figura histórica de la ilustración helena, en la cual la existencia griega perdió no sólo su magnífica seguridad instintiva, sino, más propiamente aún, su fondo vital, su profundidad mítica.

La mirada de Nietzsche y su visión aguzada para apreciar las cosas esenciales advierten en la figura de Sócrates un corte dotado de la máxima significación histórica. Pero la interpretación permanece dependiente de lo psicológico. Tal vez Nietzsche presentía que de lo que aquí se trata es de un *cambio en la concepción del ser;* que la sofística y su antagonista, Sócrates, inician en el pensamiento occidental el giro hacia la antropología y la metafísica; que de hecho hay aquí un corte cuya importancia difícilmente puede ser exagerada; que para dos milenios se estrechó el cauce de la mirada del preguntar filosófico: de dirigirse al todo dominante del mundo se redujo a lo que existe dentro de éste. Nietzsche adivina la posición clave de Sócrates, pero la expone con categorías de la psicología. Considera a Sócrates como el negador de la esencia griega, como el negador de «Homero, Píndaro, Esquilo, Fidias, Pericles, Pitias y Dionisos». Pero parece como si esta contraposición a la tradición griega tuviera su origen en la estructura psicológica extremada del individuo. Sócrates le parece a Nietzsche el griego malogrado por excelencia, que se define y caracteriza por un defecto monstruoso: por la falta total de «seguridad instintiva». En Sócrates, dice Nietzsche, sólo se desarrolló una cara del espíritu, pero ésta lo hizo de una manera excesiva: el factor lógico-racional. Sócrates no poseyó un órgano místico. Era el no-místico específico. Pero se hallaba poseído por el instinto incoercible de transformar todo en algo pensable, lógico, racional [18]. Sócrates aparece así como un fenómeno de la razón, como un hom-

[18] I, 95. (Véase *El nacimiento de la tragedia,* edición citada, páginas 117 s.)

bre en el que toda ambición y toda pasión se han transformado en la voluntad de ordenación y dominio racionales de lo existente. Sócrates fue, dice Nietzsche, el inventor del «hombre teórico»; con ello propuso un nuevo tipo, un nuevo ideal, y se convirtió en el seductor de los jóvenes griegos, y, sobre todo, en el seductor del magnífico joven griego que era Platón. Con Sócrates vino al mundo la idea absurda de que el pensamiento llega, al hilo de la causalidad, hasta los más hondos abismos del ser. La consideración teórica del mundo, que Nietzsche hace brotar de la psicología de Sócrates, no es considerada sólo como la antítesis de la realización artística de la vida. Nietzsche ve actuar —sólo que de modo encubierto— una tendencia artística en la misma desenfrenada «teoría». «En el esquematismo lógico la tendencia *apolínea* se ha transformado en crisálida», dice Nietzsche [19]. La consideración teórica del mundo se encuentra basada en un cultivo del arte que se ha tornado débil e impotente. El concepto lógico es, por así decirlo, la hoja seca y marchita que antes, como imagen, todavía florecía en el «árbol áureo» de la vida. La teoría, el capullo de seda del concepto, puede ser interpretada desde la óptica del arte, precisamente porque en ella se torna «crisálida» un instinto artístico, aunque éste se haya disociado de su tensión con lo dionisíaco y por esto haya quedado sin fuerzas. Desde el arte resultan comprensibles —según la concepción de Nietzsche— la teoría y la ciencia, pero no al revés. La imagen nietzscheana de Sócrates resulta discutible no sólo por su punto de partida psicologizante; mucho más problemática es la equiparación masiva del concepto socrático-platónico de la «teoría» con la tendencia universal a la ciencia, y, además, a la ciencia en el sentido moderno. Nietzsche confunde con ello cosas completamente distintas: la teoría antigua y la *nuova scienza.* El modo como Nietzsche ve la decadencia de la tragedia en la racionalidad socrática, y como hace triunfar en Eurípides el impulso lógico sobre el místico, es cosa que aquí podemos dejar de lado, dada la intención que nos guía.

Mas la interpretación de la tragedia llega a su cumbre cuando, hacia el final del libro, se concibe el mito trágico en el *modo* como acontece. La contraposición de Apolo y Dionisos, de cosa en sí y fenómeno, de embriaguez y sueño es presentada como la unidad de un proceso fundamental distendido entre dos polos. La existencia está justificada sólo como fenómeno estético. En el arte queda transfigurado todo lo que existe. No sólo lo bello en el sentido reducido del vocablo, sino también lo terrible, lo feo, todo lo espantoso de la existencia queda inmerso en el resplandor de tal transfiguración.

[19] I, 99. (Véase *El nacimiento de la tragedia,* edición citada, página 121.)

En el arte el fondo primordial del ser se encuentra a sí mismo, se ve brillar a través de la imagen de lo que existe. Nietzsche intenta acceder a este enigma desde el fenómeno de la disonancia. El efecto trágico consiste en que «en la tragedia nosotros queramos mirar y a la vez deseemos ir más allá del mirar», lo mismo que en la disonancia musical «queremos oír y a la vez deseamos ir más allá del oír». Tanto en la disonancia como en la imagen del mito trágico hemos de ver, piensa Nietzsche, el mismo fenómeno dionisíaco «el cual vuelve una y otra vez a revelarnos, como efluvio de un placer primordial, la construcción y destrucción por juego del mundo individual, de modo parecido a como la fuerza formadora del mundo es comparada por Heráclito el Oscuro a un niño que, jugando, coloca piedras acá y allá y construye montones de arena y luego los derriba» [20]. Lo existente en su totalidad, el mundo, es un *juego*. El reino de la individuación, de la aparición de lo existente múltiple e individualizado en la indistinción de lo bello y lo terrible, es —tomado en su conjunto— una bella apariencia en el sentido de la visión trágica, o, como dice Nietzsche, «un juego artístico que la voluntad juega consigo misma, en la eterna plenitud de su placer» [21]. La diferencia, que Nietzsche toma de Schopenhauer, entre «voluntad» y «representación» o entre «cosa en sí» y «fenómeno», no es considerada como una demarcación que separa dos ámbitos, sino que más bien se la interpreta como un movimiento, como un proceso creador. El fondo primordial juega al juego del mundo; crea —como crea el artista su obra— la pluralidad de lo existente individualizado. O mejor: La actividad del artista, su proceso creador, es sólo una copia y una endeble repetición de la *poiesis* más imaginaria de la vida universal. Tan pronto se lo entiende como arte trágico, el arte se convierte en el símbolo ontológico de Nietzsche. Al hilo de él concibe la potencia, la esencia básica del ser. Y así como el hombre, el artista humano, experimenta, al crear, su redención en la obra, y así como en la bella apariencia de la obra del arte se transfiguran incluso el sufrimiento y lo feo, así también el fondo cósmico creador alcanza, en la bella apariencia de las figuras múltiples de lo existente finito, el descanso momentáneo de la quietud. Pero el fondo primordial juega no sólo el juego de la construcción, sino también el de la destrucción. En todo nacimiento de cosas está introducida ya la simiente de la decadencia; en el placer de la procreación y del amor se agita también el placer de la muerte, de la aniquilación. En esta concepción básica resulta decisivo el cambio que Nietzsche introduce en el

[20] I, 169. (Véase *El nacimiento de la tragedia*, edición citada, página 188.)
[21] I, 168. (Véase *El nacimiento de la tragedia*, edición citada, página 188.)

esquema tomado de Schopenhauer. En éste es la voluntad, el impulso ciego, lo único que es verdaderamente real; el mundo como representación surge y existe tan sólo para el intelecto humano; las formas subjetivas de la intuición, es decir, el espacio y el tiempo, no poseen ninguna realidad metafísica; sólo se encuentran alojadas en el espíritu del hombre. Así, pues, el mundo como fenómeno no existe nada más que para éste. Nietzsche se aparta de esta concepción. El fondo primordial mismo, que es una realidad que juega, es lo que produce la apariencia del fenómeno; éste es un producto artístico de su impulso estético; es para él el medio de encontrarse consigo mismo y de autocontemplarse. Más aún: se podría llegar a decir con cierta razón que el fenómeno es una condición necesaria para que la voluntad llegue a sí misma, se haga consciente de sí y, en esta toma de conciencia, se posea, se «redima» en la bella apariencia. El fenómeno es, pues, algo necesario para la posibilidad de la conciencia de sí de la voluntad. Esta tiene que salir de sí misma, tiene que dividirse para poseerse, y luego escapar otra vez a la división para alcanzar con ello su conciencia de sí. Nietzsche eleva el arte trágico a la categoría de ser el lugar del autoconocimiento de lo verdaderamente existente. En el juego trágico tiene lugar la autorrepresentación del juego cósmico del ser. Aludiendo a este factor de la toma de conciencia del mundo, dijo Nietzsche mucho después, en *Ecce homo,* a propósito de *El nacimiento de la tragedia,* que esta obra apesta desagradablemente a *Hegel* [22].

El segundo elemento decisivo de este libro consiste en que la realidad más originaria es presentada con el símbolo del juego. Con ello Nietzsche ha descubierto ya el concepto básico y central de su filosofía, con el cual se remonta hasta Heráclito. Mas qué sea el juego, cómo haya que concebirlo ontológicamente, cómo sea posible llevar el concepto más allá de una metáfora ingeniosa, es algo que por el momento no vemos todavía. Por «juego» entiende Nietzsche en última instancia el contrapuesto poder de Dionisos y Apolo, la liga antitética de dos potencias fundamentales. Se menciona la unidad de los contrarios, pero no se le aprehende con unos conceptos ontológicos elaborados. La metáfora del juego cósmico no pasa de ser por el momento una intuición grandiosa. En el concepto de juego ve Nietzsche, mirando retrospectivamente desde una época posterior, una primera fórmula, por así decirlo, para expresar la «inocencia del devenir», para expresar una consideración del mundo opuesta a toda interpretación moral, cristiana, una mirada que penetra en el todo de la totalidad de lo que existe, más allá del bien y del mal.

22 XV, 62. (Véase *Ecce homo,* edición citada, página 68.)

«De hecho el libro entero no conoce, detrás de todo acontecer, más que un sentido y un ultra-sentido de artista, un "dios", si se quiere, pero, desde luego, tan sólo un dios-artista completamente amoral y desprovisto de escrúpulos, que tanto en el construir como en el destruir, en el bien como en el mal, lo que quiere es darse cuenta de su placer y su soberanía idénticos, un dios-artista que, creando mundos, se desembaraza de la *necesidad* implicada en la plenitud y la *sobreplenitud*, del *sufrimiento* de las antítesis en él acumuladas...» [23]. *El nacimiento de la tragedia* contiene casi todos los elementos de la filosofía de Nietzsche. Desarrolla por vez primera, y con el aliciente de la intuición reciente y originaria, la antítesis de lo apolíneo y lo dionisíaco, elabora la óptica del arte y la óptica de la vida, encontrada a partir de aquélla; emplea al hombre como la llave que abre paso al todo del ser, traza una metafísica antropomórfica, que a primera vista parece fantástica y arbitraria; cultiva aquí, lo mismo que en el ataque al socratismo, el arte de la difamación, e introduce ya el concepto fundamental de juego, en una remembranza de Heráclito.

Entre las obras póstumas de Nietzsche se editó su importantísimo escrito *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, que fue redactado en 1873, pero no publicado. Verdad y mentira no significan aquí un comportamiento consciente del hombre, un comportamiento sujeto a la voluntad. No se trata aquí de un problema moral, sino del papel que el intelecto desempeña en el todo del mundo. La verdad o la falta de verdad moral se decide dentro de la interpretación del mundo del intelecto humano. Pero hasta qué punto el intelecto mismo es verdadero, hasta qué punto aprehende lo verdaderamente real, es una cuestión distinta. Tal vez —visto de manera más radical— el intelecto sea, junto con todas sus verdades, una mentira. Pero ¿con qué quiere Nietzsche apreciar y valorar la verdad o la mentira del intelecto? ¿Posee un lugar superior situado fuera de éste, desde el que poder contemplarlo mirando hacia abajo? Resulta sorprendente el que Nietzsche no se plantee en absoluto esta cuestión crítica, el que se imagine estar totalmente seguro en su intuición, en su visión estética de la realidad primordial del «devenir». Con una especie de cruel ironía presenta Nietzsche la condición deplorable, lastimosa y fantasmal de la capacidad humana de conocer: da de ella, por así decirlo, una visión histórico-natural: «En un apartado rincón del universo, en el que centellean innumerables sistemas solares, hubo una vez un astro en el que ani-

[23] I, 8. (Véase *El nacimiento de la tragedia*, edición citada, página 31.)
[24] X, 189.

males astutos inventaron el conocer. Este fue el minuto más altivo y más mentiroso de la historia universal...» [24]. Pero esta visión biológica externa no es, propiamente, sino un modo de expresarse, para hablar sobre el intelecto desde fuera de él. Nietzsche no cae en la ingenuidad del científico. La «mentira» del intelecto se basa en la inaprehensibilidad conceptual de la vida, entendida ésta no biológica sino metafísicamente. Nietzsche interpreta asimismo de modo pragmático la función del conocimiento humano: el intelecto está al servicio de la voluntad de vivir, descansa en una ilusión que sostiene a la vida. El orgullo del animal que conoce le convence para que exista; es una seducción en ese sentido. La naturaleza más general del intelecto es el encubrimiento, la sagacidad de la astucia, que facilita la lucha por la vida. Y esa tendencia alcanza su punto más alto en el hombre; en él llega a su cumbre el arte del encubrimiento. Nietzsche alude aquí sarcásticamente al fútil juego de las múltiples vanidades humanas: a la adulación, la mentira, el engaño, la comedia ante los demás y ante uno mismo, y plantea el problema de cómo puede surgir en absoluto, en una constelación semejante, el impulso puro y sincero hacia la verdad. De ordinario nosotros percibimos esto como un contraste inconciliable: como el contraste entre el empleo abusivo del intelecto para la astucia sagaz, para la comedia vanidosa, y la sincera voluntad de verdad. Mas Nietzsche intenta llegar aquí con su pensamiento más allá de tal contraposición y exponer una genealogía del instinto de verdad a partir del instinto de encubrimiento y de falsificación.

En este propósito aparece por vez primera un tema fundamental, que desempeña un papel importante en todo el desarrollo de Nietzsche. En este pequeño tratado su presentación es todavía tosca, pero, en cambio, su intención básica resulta muy clara. Nietzsche parte del lenguaje, que concibe como una concordancia que surge cuando la guerra natural de todos contra todos llega a un acuerdo; el lenguaje es, según él, una síntesis de convencionalismos, de acuerdos de designaciones válidas para lo sucesivo. Mas ¿cómo corresponde la designación, la palabra a la cosa misma? ¿Hay aquí una verdad? Nietzsche lo niega: «Así, pues, en el nacimiento del lenguaje no se procede, en todo caso, lógicamente, y todo el material en que trabaja y con que trabaja y construye luego el hombre de la verdad, el investigador, el filósofo, si no proviene de las nubes, tampoco proviene, *en ningún caso, de la esencia de las cosas*» [25]. *Aunque esta* concepción del lenguaje sea muy discutible, lo esencial ahora no es la teoría del lenguaje de Nietzsche, o su teoría del concepto, sino

[25] X, 194.

aquello en que ve la «mentira» del lenguaje, la «mentira» de los conceptos —entendiendo «mentira» en sentido extramoral. «Las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son» [26]. La inconsciencia en el empleo de las palabras y conceptos, esto es, el olvido de la problemática historia de su formación, es el presupuesto de la voluntad científica sincera de verdad. El científico se mueve entre conceptos sin saber ya que éstos son únicamente metáforas vacías, que han perdido su sentido. La voluntad lógica de verdad es —según la concepción de Nietzsche— tan sólo el residuo desecado de un originario diálogo artístico —es decir, realizado en la imagen sensible— del hombre con el mundo resplandeciente. El concepto es la cáscara vacía de una metáfora que en otro tiempo hervía de intuición. Al hombre científico, que no penetra ya la mentira de los conceptos, contrapone Nietzsche el hombre intuitivo, el hombre artístico. El uno se ha salvado refugiándose en la casa, considera los conceptos como la esencia misma de las cosas; el otro conoce el engaño de todas las cosas fijas, y también el de las metáforas, pero se mueve libremente frente a la realidad: es creador y produce imágenes. Para Nietzsche el hombre intuitivo, el artista, es superior al lógico y al científico. Nietzsche le ve también siempre en lucha con las convenciones conceptuales; no es «dirigido ya por los conceptos, sino por las intuiciones». «*No hay un camino regular que conduzca desde* estas intuiciones al reino de los esquemas fantasmales, de las abstracciones. La palabra no está hecha para aquéllas; el hombre enmudece cuando las ve, o habla con metáforas rigurosamente prohibidas y con expresiones inauditas, para de este modo, destruyendo y burlándose de las antiguas barreras conceptuales, corresponder creativamente a la impresión de la poderosa intuición que le está presente» [27]. Lo que Nietzsche dice acerca de la verdad y de la mentira, ¿tiene un sentido admisible, dado que él interroga, por así decirlo, a todo el conocer humano con respecto a su verdad, esto es, quiere convertir en problema una especie de verdad de la verdad? Su doctrina ficcionalista del conocimiento representa en cierto modo tan sólo una ilustración del socratismo. Nietzsche toma partido también aquí en contra del hombre «teórico» y a favor del artista.

El arte se le presenta como el órgano verdadero de la filosofía, pues el fondo primordial del ser mismo, que es el «Artista originario», juega formando mundos. «Siempre que el hombre intuitivo, como ocurría en la antigua Grecia, sabe luchar y vencer, puede crear,

[26] X, 196.
[27] X, 205 s.

en circunstancias favorables, una cultura y consolidar el dominio del arte sobre la vida...» [28].

Para Nietzsche la cultura depende íntimamente de las tendencias de la voluntad cósmica, que, en la obra de arte trágico del hombre, quiere llegar a la visión de sí. El sentido de la cultura es el genio. Pero éste es el hombre que se ha convertido en el lugar en que la existencia de todo lo que existe se justifica en la bella apariencia, en el fenómeno estético [29]. Así, en dos pequeños fragmentos escritos en la época misma de *El nacimiento de la tragedia,* titulados *El Estado griego* y *La mujer griega,* Nietzsche ve el problema de la cultura con una dureza casi inhumana. Presenta la «verdad que suena cruelmente»: la verdad de que «de la esencia de una cultura forma parte la esclavitud» [30], es decir, el sacrificio de la mayoría para el bien de la procreación del genio. Esto no tiene nada que ver con el orgullo social. El concepto de cultura de Nietzsche hunde sus raíces en su concepción básica del mundo; es un concepto trágico, lo mismo que ésta. Nietzsche menciona la idea —«que produce vértigo»— de si «tal vez la voluntad (en el sentido de Schopenhauer), para convertirse en arte, se ha vaciado en estos mundos, estrellas, cuerpos y átomos...» [31]. El concepto de cultura de Nietzsche y la metafísica del genio que lo domina se encuentran indisolublemente unidos con su metafísica de artista.

## 5. Consideraciones intempestivas. **Cultura y genio.** La filosofía en la época trágica de los griegos

Nietzsche deduce su concepto de genio de su intuición originaria de la realidad del mundo y lo ve confirmado en dos hombres a quienes adora apasionadamente: Schopenhauer y Wagner. Al genio no se le puede comprender desde perspectivas meramente humanas. El genio no es el hombre grande, alejado de los otros hombres pequeños y ordinarios por una distancia en la que existan múltiples escalones y grados intermedios; no es simplemente el tipo afortunado, no es una forma suprema, sino que es, más bien, el hombre caracterizado por lo sobrehumano, el hombre que posee una misión cósmica y que constituye un destino. El concepto de genio del joven Nietzsche es una prefiguración del superhombre. La «grandeza» es, ante

[28] X, 206.
[29] Cf. I. (Cf. *El nacimiento de la tragedia,* edición citada.)
[30] IX, 151.
[31] IX, 170.

todo, un modo de la verdad: consiste en estar abierto al imperio del juego dionisíaco y en expresarlo con la palabra, la figura, la música. El hombre en el modo de ser de la «grandeza» no puede ser comprendido más que desde aquello que opera a través de él. El genio es un instrumento del fondo creador de la vida, que ve reflejada su propia esencia en la creación artística. Sin esta inserción básica del genio en una tendencia cósmica, la concepción de Nietzsche acerca de la cultura sería inhumana y absurda.

El concepto de genio de Nietzsche, lo mismo que, más tarde, su concepto del superhombre, hay que entenderlos e interpretarlos, en última instancia, desde el servicio del hombre a la verdad. Verdad no significa aquí el conocimiento de las ciencias, sino la mirada que penetra en el fondo del mundo, la intuición trágica. Esta manera de entender al genio como portavoz de una tendencia cósmica, y de concebir la cultura como una interpretación del mundo y de la vida sostenida por el genio, y expresada en la unidad de un estilo artístico, esta concepción de Nietzsche, decimos, queda en él revestida constantemente por una endeble y tosca heroización del genio. El culto de Nietzsche al genio adquiere con frecuencia los rasgos propios de la idolatría. El sentido sobrehumano del genio, su función para la voluntad primordialmente una del mundo, quedan oscurecidos, por así decirlo, por un elogio de la «grandeza» que considera a ésta casi como un mérito propio del hombre. El *pathos* de la distancia, del orden y de la jerarquía intrahumana define por el momento la teoría de la cultura.

Hemos tocado con esto un tema esencial y básico de Nietzsche. Su concepto del hombre es ambiguo; oscila entre una concepción que permanece en lo meramente humano, en lo cual distingue los extremos del tipo creador y del no-creador, del genio y del hombre del rebaño, y una interpretación más honda de lo humano, que va más allá de todo humanismo y que concibe al hombre desde su tarea cósmica, consistente en ser el lugar de la verdad del todo. En la historia de la filosofía de Nietzsche, esta tensión del concepto del hombre permanece constantemente viva. Es cierto que Nietzsche pregunta por el «hombre grande» cuando quiere decir qué es el hombre en cuanto tal; pero la interpretación de la grandeza humana se mueve siempre dentro de la mencionada equivocidad. En el primer período de Nietzsche resulta imposible desconocer la fundamentación radical de la metafísica del genio en la universal metafísica de artista sobre la esencia del universo, la fundamentación del concepto de cultura en la imagen trágica del mundo. Desde este fundamento hemos de entender su propósito de reformar la cultura. Nietzsche se

enfrenta ya, de este modo, con la doctrina de Schopenhauer, aun encontrándose todavía sobre su misma base.

De igual manera que Nietzsche se distingue de Schopenhauer también por no concebir el fenómeno tan sólo como una creación del intelecto humano, sino como una forma apolínea producida y creada por el fondo dionisíaco del mundo —forma que es ciertamente apariencia, pero que no por ello es nada—, así también el tiempo posee para Nietzsche un significado más serio. El tiempo no existe sólo para el intelecto, sino que es la forma como el fondo del mundo ejerce su dominio: el juego de Dionisos es el devenir puro. Como el tiempo está presente en el fondo mismo del mundo, puede adquirir un significado serio en el ámbito de la realidad que aparece. La historicidad de la cultura es el reflejo humano, la verdad del juego del ser patentizada por el genio. Tal es el horizonte fundamental de la filosofía de la historia de Nietzsche. También al Nietzsche teórico de la cultura hemos de entenderlo desde la idea básica y oculta con que interpreta el ser.

La teoría de Nietzsche sobre la cultura es a la vez un diagnóstico y un programa. En *El nacimiento de la tragedia* desarrolló no sólo su concepción del mundo, sino que, además, expuso una noción directriz de la cultura, al presentarnos la Grecia de la «época trágica» en su fundamentación mística, en su estilo artístico total, en su productividad creadora, en su autorrepresentación en la obra de arte trágico, y proporcionarnos con ello un criterio de valoración. Las *Consideraciones intempestivas* prosiguen esta misma línea. La primera *Intempestiva: David Strauss, confesor y escritor,* no es en el fondo un ataque a un «filisteo de la cultura»; es algo más: es un ataque a la cultura alemana, que estaba impregnada de una placidez satisfecha de sí misma. Nietzsche confirmó aquí lo que más tarde dijo de sí mismo, a saber: que sólo atacaba las cosas que eran victoriosas. Después de la guerra de 1870/71, después del éxito de la fundación del Imperio, la nueva cultura imperial, la formación alemana, a la que, como dice en *Ecce homo*, mira con un desprecio inexorable, le parece «carente de sentido, de sustancia, de metáfora; una mera opinión, una mera "opinión pública"» [32]. En el folleto contra David Strauss traza Nietzsche la contraimagen negativa de una verdadera cultura y muestra cómo ésta no puede ni debe ser. La crítica es de una mordacidad corrosiva.

También en la segunda *Intempestiva,* titulada *Sobre la ventaja y la desventaja de la historia para la vida,* predomina la crítica, pero ésta se ha vuelto mucho más radical. Trátase ahora de una crítica del

[32] XV, 68. (Véase *Ecce homo,* edición citada, página 73.)

«sentido histórico» concebido como síntoma de una decadencia cultural. El tema oculto del escrito es la historicidad del hombre. La crítica cultural parte de una degeneración del sentido histórico, de una hipertrofia de la vuelta al pasado, bajo la cual se marchita el programa vivo de una cultura. Nietzsche distingue tres posibles modos fundamentales de comportarse respecto a la historia: la historia anticuaria, la crítica y la monumental. La primera corresponde a una especie de hombre que no hace más que conservar y admirar, a una humanidad que vive totalmente del pasado y que saca sus quehaceres de la tradición; la vida es aquí, en lo esencial, recuerdo y memoria. En cambio, la historia crítica corresponde a una actitud básica abierta ante todo al presente, al que convierte en medida del pasado, citando a la historia ante el tribunal de lo actual. La historia monumental corresponde a una actitud que se proyecta sobre todo hacia el futuro. Cuando la vida se impone a sí misma todavía grandes tareas, posee también sensibilidad para captar tales proyectos audaces en el pasado. Unicamente a la resuelta voluntad de futuro se le desvela también, en todo lo pretérito, lo venidero. Cuando el programa vital, el proyecto de futuro de la vida decaen, el amontonamiento de saber histórico se convierte en un lastre, más aún, en un peligro para la vida; el hombre no aprende ya de la historia más que la resignación, la caducidad de todos los proyectos. La vida que no está ya llena de impulsos creadores para un futuro propio se refugia en el pasado, intenta olvidar el propio vacío con la plenitud ajena de una vida vivida.

Lo importante de este escrito consiste menos en su mostración del peligro que para una cultura representa una exageración del sentido histórico, que en su interpretación de la existencia humana desde las perspectivas de las estructuras temporales, de las dimensiones del pasado, el presente y el futuro. La existencia humana no aparece simplemente en éstas, lo mismo que todas las demás cosas, sino que tales dimensiones son, más bien, los horizontes que la existencia misma mantiene abiertos, haciéndolo de modo distinto en cada caso. En las otras dos *Consideraciones intempestivas: Schopenhauer como educador* y *Ricardo Wagner en Bayreuth*, Nietzsche traza la imagen del genio, el cual constituye el centro esencial de una cultura: no de una cultura ya presente —pues el genio se relaciona, en efecto, «intempestivamente» con la presunta cultura—, sino para una cultura futura. Más tarde[33] Nietzsche dirá, refiriéndose a estos dos escritos, que, en el fondo, Schopenhauer y Wagner le habían servido sólo de «ocasiones» para «tener en la mano unas cuantas fórmulas,

[33] XV, 72 s. (Véase *Ecce homo*, edición citada, páginas 76 s.)

signos, medios lingüísticos más», de manera parecida a como Platón se sirvió de Sócrates para expresarse a sí mismo. Schopenhauer y Wagner significan «en una sola palabra: Nietzsche». Mas el sentido de tales escritos no lo aprehendemos con sólo ver la re-presentación psicológica, el símbolo de las dos figuras que representan a Nietzsche mismo. Nietzsche nos ofrece aquí su visión de una cultura futura, lo mismo que en *El nacimiento de la tragedia* había trazado su imagen de la suprema posibilidad pretérita de cultura. El carácter equívoco que cubre con su sombra todas las *Intempestivas* se debe a que no se nos expone explícitamente la metafísica del genio que se encuentra detrás de ellas y que encontró su expresión tan clara en *El nacimiento de la tragedia.* La consideración de la cultura se mueve en conjunto en el plano meramente humano. La función cósmica del genio, su utilidad, permanece como encubierta por un velo. Para la mirada superficial surge por ello la apariencia de una fantástica glorificación del genio. Añádese a esto que Nietzsche busca la contradición, que quiere dar en rostro a las tendencias «democráticas» y niveladoras propias de la época, que alienta en él un espíritu de ataque y un placer por la lucha, que «tiene peligrosamente suelta la muñeca» [34]. Encontramos aquí un claro ejemplo de cómo Nietzsche pone en peligro su filosofía con su arte de escritor y con su propósito de causar un efecto rápido. Vistas en conjunto las *Intempestivas,* pertenecen al primer período de Nietzsche: la metafísica de artista de *El nacimiento de la tragedia* se encuentra también a su base, aunque de manera inexpresa. Con el problema de la «cultura» no se ha separado Nietzsche todavía de su primer punto de partida metafísico, formulado por él en seguimiento de Schopenhauer. Aun cuando aquí el hombre se encuentra en el centro, no se trata todavía de una antropología desligada de la metafísica, tal como aparece en el segundo período. La cultura no es sencillamente una obra humana, sino que el hombre, como salvador, como artista, como sabio, como genio que crea y define una cultura, es el instrumento de un poder sobrehumano, el medio que el fondo del mundo se crea para encontrarse consigo mismo. El genio es el lugarteniente de la verdad del fondo primordialmente uno del mundo, es el lugar donde ese fondo se patentiza.

El primer período de Nietzsche, cuyo punto de partida metafísico y cuyo concepto de cultura aquí hemos delineado, se encuentra, sin embargo, determinado también esencialmente por su relación con la filosofía griega, por el modo como Nietzsche ve los problemas de ésta. Por su profesión de filólogo clásico, Nietzsche se había

[34] XV, 68. (Véase *Ecce homo,* edición citada, página 73.)

ocupado ya en muchas ocasiones de la filosofía antigua. No sólo escribió artículos sobre Diógenes Laercio, importante fuente de la transmisión de los filosofemas, sino que en Basilea dictó varias veces cursos sobre los «filósofos preplatónicos», escribiendo además una *Introducción al estudio de los diálogos platónicos.* Nietzsche trazó sobre todo, en la época de 1872/73 a 1875, diversos proyectos de un «libro de filósofos», entre ellos el pequeño escrito titulado *La filosofía en la época trágica de los griegos,* que es del año 1873. El encuentro de Nietzsche con la filosofía griega es sorprendente. Los problemas ontológicos fundamentales de los griegos no parecen afectarle en absoluto; está como ciego para ellos. El que más influjo ejerce sobre él es Heráclito. Recordando a éste, Nietzsche presentó el dominio del fondo primordial como un juego. Y, sin embargo, el concepto de juego de Nietzsche es radicalmente distinto del heraclíteo. Tiene máxima importancia el hecho de que, dentro de la tradición histórica, Nietzsche coloque una ruptura entre los pensadores anteriores a Sócrates y a Platón, y estos mismos junto con todos sus sucesores. La inaudita sensibilidad de Nietzsche para percibir las tragedias del espíritu barrunta aquí una ruptura profunda. Pero en qué consista ésta es algo que no se nos dice de manera clara. A los filósofos anteriores a Sócrates y Platón los denomina Nietzsche los filósofos trágicos. ¿Lo son porque vivieron y pensaron en la época de la tragedia, o están, en su pensamiento mismo, abiertos a aquello que Nietzsche llamó, en su interpretación de la tragedia, «alianza fraternal» entre Dionisos y Apolo? ¿Palpita en su pensamiento la concepción trágica del mundo? Así como la tragedia murió a consecuencia del socratismo de la musa trágica, que en Eurípides se tornó «racional», así también la filosofía de la época trágica murió a consecuencia de la dialéctica de Sócrates. Nietzsche atribuye aquí, pues, a un cambio de mentalidad, de método, y al hombre, algo que tal vez habría que entender, más originariamente, como un cambio de la verdad, a la que el hombre sigue. Al pesimismo heroico y trágico se contrapone una confianza optimista; a la intuición artística, el aparato conceptual, y a la mirada visionaria, la dialéctica. Con otras palabras: Al caracterizar la diferencia de los presocráticos con respecto a la filosofía griega clásica, Nietzsche se mueve totalmente dentro de categorías antropológicas y a veces psicológicas. Es muy extraño el contraste existente entre la sensibilidad nietzscheana para percibir la gran cesura y su interpretación de ésta. Y este mismo contraste podemos encontrarlo también en toda su relación con la filosofía griega. Nietzsche percibe su significado único, capta la grandeza de aquel comienzo, pero lo interpreta de tal manera que toda la problemática del ser desaparece casi por completo.

Nietzsche considera a los antiguos gigantes como «grandes hombres», como «personalidades», de una fisonomía peculiar. Tiene, por así decirlo, un interés estético por ellos. Sus sistemas no los considera como verdaderos, sino sólo como documentos de su vida, tan rica y tan plena.

«Quien... se complace en los grandes hombres en cuanto tales, se complace también en tales sistemas, aun cuando éstos sean del todo erróneos, pues tienen en sí un punto que es completamente irrefutable, tienen un tono personal, poseen color. Se los puede emplear para extraer de ellos la imagen del filósofo...» [35]. Nietzsche utiliza el sistema para obtener de él la imagen del hombre que lo creó. Pero tal vez los pensadores antiguos utilizaran su «personalidad» para pensar la esencia del ser. Nietzsche cuenta la historia de aquellos filósofos «simplificada»: y, en verdad, simplifica, exagera y desfigura a veces de manera casi insoportable. Sin embargo, este escrito se halla impregnado de un encanto peculiar. En él habla Nietzsche de los ídolos de su alma. En cada pensador que describe coloca un pedazo de su propia vida. Ve en los griegos la valentía audaz para llevar visiblemente una vida filosófica, hasta en el estilo de vestir; ve en ellos el acto creador del que surge una nueva forma de vida: la existencia del sabio, y esto directamente en una pluralidad de esquemas radicalmente distintos; ve una magna riqueza de intuiciones, la gran pretensión de dictar leyes a todas las cosas y de moldear de nuevo la fisonomía y el valor de todo lo existente; contempla en la historia de estos filósofos un «alto diálogo de espíritus»: «Un gigante llama a otro gigante a través de los desiertos intervalos de los tiempos» [36]. Nietzsche pregunta a los filósofos sobre todo cuál es su juicio acerca del valor de la existencia, juicio que tiene para él más importancia que el precedente de épocas ilustradas. Aquel juicio tiene todavía a su base, por así decirlo, la experiencia trágica. Nietzsche ve a estos filósofos como los santos y los purificadores de la cultura griega, es decir, desempeñando un papel análogo al que él mismo se atribuye a sí con respecto a la cultura alemana. En los grandes pensamientos de los presocráticos encuentra Nietzsche, sin embargo, «metáforas», intuiciones originarias pervertidas por la reflexión. Tales contempló la unidad de lo existente y cuando quiso expresarla habló del agua. Nietzsche interpreta las grandes figuras de Tales, de Anaximandro, de Heráclito, de Parménides, de Anaxágoras. Pero el centro del escrito lo constituye la exposición de Heráclito.

[35] X, 5.
[36] X, 13.

Como figura contrapuesta a él, también Parménides es destacado luego con gran fuerza.

A Anaximandro Nietzsche lo interpreta de manera moral; él fue «el primer griego que abordó, con mano audaz, la entraña del profundísimo problema ético». *Dike* y *adikia* son interpretadas como nociones morales básicas con las cuales se determina la culpa de la existencia de lo que es. Precisamente aquí se muestra ya con máxima claridad cómo Nietzsche transforma —y tal vez tenga necesariamente que transformar— todas las cuestiones ontológicas en cuestiones axiológicas. En Heráclito cree Nietzsche haber encontrado de nuevo sus ideas más íntimas: Heráclito niega el ser estable, conoce que el devenir, el río del tiempo, es la verdadera dimensión de la «realidad», y posee capacidad para ver la tensión polar de los contrarios en todo lo que es y existe en el tiempo. En la contraposición heraclítea ve Nietzsche prefigurada su intuición del antagonismo unitario de Dionisos y Apolo. Y, sobre todo, encuentra en él la interpretación de esta unidad antitética, contradictoria, expresada con el concepto fundamental del *juego*. ¿Cómo lo uno es a la vez lo múltiple? «La tercera posibilidad, única que quedaba para Heráclito, nadie la hubiera podido averiguar con el sentido dialéctico y, por así decirlo, calculando, pues lo que Heráclito halló aquí fue una cosa extraña, incluso en el reino de las incredulidades místicas y de las metáforas cósmicas inesperadas. El mundo es el juego de Zeus; o dicho de manera física, el juego del fuego consigo mismo; sólo en este sentido es lo uno a la vez lo múltiple» [37]. Y la trasformación del fuego único en la pluralidad de las cosas la aclara Heráclito con una «comparación elevada». Nietzsche dice: «Un devenir y un perecer, un construir y un destruir sin ninguna responsabilidad moral, con una inocencia eternamente igual, lo tienen en este mundo sólo el juego del artista y el juego del niño. Y así como juegan el niño y el artista, así juega también el fuego eternamente vivo, así destruye y construye, inocentemente. Y este juego lo juega el "eon" consigo mismo» [38]. Nietzsche sitúa aquí en el centro de su interpretación de Heráclito el fragmento 52 (Diels), que dice: *Aion pais esti paizon, petteuon; paidos he basileie:* «El tiempo cósmico es un niño que juega quitando y poniendo las piedras; el reino del niño.» En el concepto heraclíteo del juego encuentra Nietzsche su más honda intuición de la realidad del mundo como metáfora cósmica grandiosa. Nietzsche se siente semejante a Heráclito en la «concepción estética fundamental del juego del mundo». «Lo que él vio» —dice Nietzsche con gran serie-

[37] X, 37 s.
[38] X, 41.

dad—, «la doctrina de la ley en el devenir y del juego en la necesidad, debe ser visto eternamente desde ahora: Heráclito levantó el telón de este gran espectáculo» [39].

A la imagen de Heráclito enfrenta Nietzsche luego una contraimagen. Pero, en su carácter negativo, también ésta resulta tan instructiva como la otra: Parménides se relaciona con Heráclito como el hielo con el fuego, como el concepto lógico con la intuición, como la vida con la muerte. Nietzsche no tiene comprensión alguna para la originariedad parmenídea, pues desconoce completamente la profundidad especulativa del problema del ser. El «ser» es para él tan sólo el concepto abstracto de una quimera del espíritu humano, de un ente de razón, al que no corresponde realidad alguna. Considera el ser como algo estable, inmóvil, rígido, inerte, como lo contrario del devenir. Nietzsche no hizo jamás el menor intento de superar esta dicotomía vulgar y pensar la contraposición entre ser y devenir desde el problema mismo del ser. Por ello describe a Parménides como un pensador petrificado, por así decirlo, en sus inertes abstracciones; moviliza todos los recursos de sus comparaciones para hacer clara esta lejanía del mero concepto a la realidad. «Pero nadie realiza impunemente abstracciones tan terribles como "lo que es" y "lo que no es"; la sangre se hiela paulatinamente cuando se las toca... Sólo en las generalidades más pálidas y abstractas, en las vacías conchas de las palabras más indeterminadas habitará desde ahora la verdad como en un estuche de tela de araña: y junto a la "verdad" se sienta ahora el filósofo, tan exangüe como una abstracción, y envuelto todo a su alrededor en fórmulas... A un griego le fue posible entonces huir de la exuberante realidad como de un mero esquematismo ilusorio de las fuerzas de la imaginación... y refugiarse en la rígida y mortal quietud del concepto más frío, que nada dice, del ser» [40]. Así ve Nietzsche a Parménides. Se trata de una caricatura sin par, pero que tiene un significado sintomático muy grande. Ya en su primer período, en el que intenta pensar metafísicamente, Nietzsche edifica su metafísica de artista sobre la base de la filosofía de Schopenhauer y contradice de la manera más rotunda y apasionada al eléata. Pero en la repulsa del concepto ontológico hay tal vez una razón esencial de que Nietzsche no consiguiera llevar su intuición del mundo, su intuición del juego de lo dionisíaco y lo apolíneo, más allá de la imagen poética. Con ello se inicia el giro que conduce a su segundo período.

[39] X, 47.
[40] X, 52; 57 s.

Capítulo 2

# LA ILUSTRACION DE NIETZSCHE

## 1. **Psicología del desenmascaramiento y óptica de la vida:** Humano, demasiado humano

El segundo período de Nietzsche está representado sobre todo por la obra titulada *Humano, demasiado humano*, y en cierto modo también por *Aurora* y por *La gaya ciencia*. Este período comienza de manera abrupta y parece como una interrupción seca del curso de las ideas iniciales; más aún, como una inversión radical de ellas. Parece como que Nietzsche niega ahora de un golpe todo lo que antes ha afirmado; que echa al fuego todo lo que había adorado, y adora todo lo que había quemado. Sus posiciones parecen estar invertidas. Pero constituye un problema el saber si el segundo período representa, por así decirlo, sólo una nueva y contrapuesta visión del mundo del pensador, que borra los temas anteriores de su pensamiento, o si es, en un sentido más hondo, una auténtica evolución del pensar, es decir, un despliegue de una intuición anterior. Al preguntarnos esto no hacemos por el momento más que presentar un reparo a la forma —que se ha vuelto usual— de interpretar el pensamiento de Nietzsche desde la historia de su vida. Es indudable que, biográficamente, el segundo período de Nietzsche representa una ruptura, un desgarrón profundo y tal vez irreparable: la separación interna de Wagner y el apartamiento de Schopenhauer, es decir, la despedida de los héroes de su juventud, a los que había dedicado su mayor adoración, su ardiente entusiasmo, sólo en cuyo nombre

había sido capaz de expresar las primicias de su pensamiento. Hablando biográficamente, Nietzsche despierta ahora del sueño romántico de su veneración a los héroes; un viento más frío, más helado, sopla en torno a él. Nietzsche se distancia de sus ídolos, se libera de ellos para llegar a ser él mismo; arroja de sí, por así decirlo, las fórmulas de la metafísica de Schopenhauer y el endiosamiento artístico de Wagner, y busca una expresión nueva y propia. Es verdad que ya cuando se hallaba en el ámbito de la metafísica schopenhaueriana había expresado un sentimiento vital distinto, un talante existencial diferente; había superado el pesimismo pasivo mediante un sentimiento trágico, y la huida del mundo mediante la transfiguración de éste por el arte. También había trasformado la concepción de Schopenhauer acerca del concepto de ser: por un lado, atribuyendo la «apariencia» a una tendencia cósmica: lo Uno primordial se proyecta en la apariencia; ésta es el sueño apolíneo del fondo dionisíaco del mundo; y, por otro lado, tomando más seriamente que Schopenhauer la esencia del tiempo: éste no es para él meramente una forma de la intuición producida por el intelecto humano, sino que es la manera como el fondo primordial juega al mundo. Con *Humano, demasiado humano,* la discusión interna con Schopenhauer y con Wagner sale del estadio de un proceso oculto, subterráneo, y se eleva al estadio de una crisis aguda que irrumpe abiertamente. Cuando Nietzsche envía a Wagner su libro, llega a él —como dice Nietzsche— «por un milagro de sentido en el azar», un libreto del *Parsifal,* con esta dedicatoria: «A su querido amigo Federico Nietzsche, Ricardo Wagner, consejero eclesiástico.» «Este cruce de los dos libros — a mí me pareció haber oído en ello un ruido ominoso. ¿No sonaba como si se cruzasen *espadas?*... En todo caso, ambos lo sentimos así: pues ambos callamos» [1].

*Humano, demasiado humano* ocupa un lugar importante en la biografía íntima de Nietzsche. En *Ecce homo* dice de él que, visto desde un estadio posterior, representa «el monumento de una crisis». Por ésta entiende una liberación para llegar a ser sí mismo, un desligarse de los vínculos de la adoración, que durante demasiado tiempo le habían retenido preso y habían interceptado su mirada para ver la tarea propia, insoslayable e intransferible de su vida. Nietzsche mismo ofrece en muchos lugares una motivación biográfica de su repentina «ruptura», una interpretación existencial del cambio de su filosofar. El fondo radical de la transformación de las ideas, ¿reside en el motivo biográfico del encuentro de sí mismo, en el apartamiento de

[1] XV, 79. (Véase *Ecce homo,* edición citada, página 84.)

Wagner, en el cambio de la tendencia a la adoración por una afirmación de sí mismo, o en el influjo momentáneo de un amigo como Rée? Si esto es así, entonces las ideas no son otra cosa que reflejos de la historia del alma, documentos, productos expresivos, síntomas. Tienen entonces poco que ver con la verdad; son únicamente huellas. Los «sistemas» son sólo formas en que una «personalidad» da testimonio de sí misma, en que el «gran hombre» se delata. Nietzsche había intentado aprehender de esta manera a los pensadores antiguos anteriores a Sócrates. Pero en este interés antropológico quedó infinitamente lejos de los presocráticos; el mismo Nietzsche es en esto un sofista. Tal vez ningún filósofo se ha entendido e interpretado de una manera tan extremada desde su biografía como Nietzsche. En cada libro cuenta su vida, sus experiencias, su soledad, sus dudas de sí mismo; a veces se tiene el sentimiento de asistir a un inmenso desnudamiento de sí mismo, de una puesta en escena de sí mismo, a una extraña y cambiante mezcla de confesión y de comedia que interesa tanto como repele. Nietzsche dio un alto estilo a la biografía espiritual y un estilo altísimo a la autobiografía.

De esta manera se podría estar tentado a aplicarle a él el método biográfico, a buscar en éste la clave para comprender las mutaciones de su pensar. Mas nosotros vemos en esto un camino errado.

Nietzsche es una figura jánica: es filósofo y es sofista. Nietzsche no desarrolló la sofística como un arte de la disputa, no la presentó en el plano retórico, sino que la desplegó como arte de la «interpretación de signos»: las ideas no son entonces, ante todo, «verdades» o «falsedades»; ¡son síntomas de la vida, signos que delatan una existencia! Nietzsche desarrolló con virtuosismo la «sofística existencial». Pero si no es únicamente un sofista, si es también un pensador, si hay un problema que le domina y que guía su vida interior, entonces es preciso comprender más hondamente sus cambios: es preciso re-pensarlos y atribuirlos a las necesidades de la cosa misma que acontece en el filosofar de Nietzsche. Esto es por el momento sólo un postulado, que quiere impedir el que nos contentemos con una interpretación biográfica. Tomado de manera totalmente externa, el segundo período de Nietzsche constituye la inversión total del primero. En éste encontramos como ideas fundamentales la distinción entre el fondo primordial y el reino del fenómeno. Religión (entendida a la manera griega), metafísica y arte son considerados como modos de acceder al corazón del mundo, infinitamente superiores a toda ciencia. Grecia, Schopenhauer y Wagner representan para el joven Nietzsche la trinidad del entender esencial. Y ahora todo se invierte: la ciencia, la reflexión crítica, la desconfianza metódica asu-

men la dirección; metafísica, religión y arte son condenados; no se los considera ya como los modos fundamentales de la verdad, sino que aparecen como una ilusión que hay que destruir. Lo que Nietzsche, todavía en *El nacimiento de la tragedia,* despreciaba con un sarcasmo infinito: el socratismo, el hombre teórico, el conocimiento puro: todo esto aparece ahora como lo esencial, y esto es lo que define el *pathos* íntegro del libro. Nietzsche se convierte en un «ilustrado» e incluso dedica la primera edición a Voltaire, «uno de los más grandes liberadores del espíritu». Mas lo que posee importancia decisiva para esta problemática ilustrada de Nietzsche es que ahora el hombre es colocado expresamente en el centro. Todos los problemas se concentran, por así decirlo, en torno a él. Por ello, el pensamiento de Nietzsche se convierte en una antropología. No se trata ya, ante todo, de exponer unas ideas acerca de la realidad fundamental y, desde allí, hablar también acerca del puesto del hombre, sino que todo se reduce al hombre y desde él se interpreta lo demás que existe. Pero esta reducción al hombre va acompañada también de un cambio en el concepto de vida. Esta no es concebida ya, de manera metafísica o mística, como la vida universal que está detrás de todos los fenómenos, sino que es tomada como vida del hombre y, por encima de esto, como concepto biológico.

En el primer momento este cambio en la actitud básica de Nietzsche resulta incomprensible. ¿Significa sencillamente una recaída en la cárcel del mundo de los fenómenos? ¿Puede Nietzsche olvidar, por así decirlo, lo que había pensado en su metafísica de artista y sumergirse de nuevo en un estado ingenuo? En modo alguno. Su ilustración es, en efecto, lucha contra su propio punto de partida —definido por la Grecia trágica, por Schopenhauer y por Wagner— de una «cosa en sí» situada detrás de las cosas que aparecen, de un «mundo inteligible». Nietzsche niega ahora la distinción entre lo Uno primordial, la cosa en sí y el fenómeno. Contra esta diferencia se dirige su ataque; en el *pathos* ilustrado de *Humano, demasiado humano* vibra ya, bien que de manera provisional, la declaración de guerra contra el doblamiento idealista del mundo, contra la «manía de los trasmundos». Encontramos aquí así prefiguraciones de lo que más tarde llama Nietzsche la apología del hombre y la muerte de Dios. El cambio de Nietzsche sorprende a cualquiera; no es fácil comprenderlo en su motivación íntima, y además queda más bien oculto que desvelado por su tono «ilustrado».

Nietzsche proclama ahora el predominio de la ciencia: ante su tribunal quiere examinar las pretensiones de la religión, la metafísica y el arte, la moral, el genio y la cultura. Este examen tiene un

carácter único y se lleva a cabo como un proceso de desilusionamiento. Los métodos de que Nietzsche se sirve aquí no son específicos de ciencias especiales, sino que son el análisis y la historia, tomados de una manera completamente general. La disección crítica de un fenómeno aparentemente sencillo en su estructura compleja y múltiple de relaciones, el inacabable desenmarañamiento de todos los hilos que componen un tejido, el paciente y disciplinado asedio de una cosa bien cerrada, la elucidación de lo inmediato, hasta que resulte transparente: todo esto es lo que significa el «análisis». Pero Nietzsche considera como un defecto hereditario de los filósofos el que parten del hombre actual como si fuera «el» hombre, siendo así que es a lo sumo el hombre de los últimos cuatro mil años, es decir, un producto de circunstancias históricas, de costumbres, religiones, etcétera. Nietzsche postula el filosofar «histórico», que no cree tan fácilmente en «hechos eternos» y en «verdades absolutas», y que concibe al hombre como un resultado de procesos históricos. El filosofar debe ser ahora analítico e histórico y, con ello, «científico». Resulta sorprendente el sentido tan vago con que Nietzsche habla aquí siempre de la «ciencia». Tomando las cosas con rigor, no se trata de ninguna de las ciencias positivas, sino más bien de un tipo general, caracterizado de manera poco concreta, del preguntar y del investigar crítico. Ciencia significa esencialmente para Nietzsche crítica. Sin embargo, se refiere aquí a la crítica de la filosofía, de la religión, del arte y de la moral transmitidos. La ciencia no significa, pues, para él la investigación de un ámbito de lo real, sino la demostración del carácter ilusorio de aquellas actitudes humanas que en su primer período Nietzsche consideraba como los accesos originarios y verdaderos a la esencia del mundo. Esta demostración —en forma de demostración «científica»— cree Nietzsche poder darla poniendo al descubierto psicológicamente el motivo de la ilusión. El vehículo de su pensamiento es una vez más —lo mismo que en *El nacimiento de la tragedia*— la psicología. Pero ahora no se trata ya de una psicología especulativa, sino más bien de una psicología destructiva, desenmascaradora. Tal psicología no está ya lista, sin embargo, como un instrumento del que sólo hubiera que echar mano. Nietzsche tiene el problemático mérito de ser el creador de una forma especial de esta psicología refinada, que explica las cosas *ab inferiori*. Con frecuencia se considera esta psicología como una gran conquista. Mas a nosotros nos parece que constituye el elemento sencillamente sofístico de su obra, aquello que, en el fondo, nada tiene que ver con su filosofía. Sin embargo, no podemos dejarla de lado como algo inesencial, pues Nietzsche expresa su filosofía casi siempre con el

*medium* de la psicología, es decir, de la sofística que le es peculiar. Lo fundamental de su interpretación psicologizante consiste en interpretar la «genealogía» del ideal desde su contrario: el derecho tiene su origen en el provecho común; la verdad, en el instinto de falsificación, de engaño; la santidad, en un trasfondo muy poco santo de instintos y de rencores. De manera crítica y desconfiada, y lleno de sospechas, Nietzsche analiza los grandes sentimientos de la humanidad y los desenmascara como un «embuste superior», en una palabra: como «idealismo». Un repudio seco, cortante, más aún, maligno de toda forma de idealismo es este libro. En *Ecce homo* dice de él: «Donde *vosotros* veis cosas ideales, veo yo — ¡cosas humanas, ay, sólo demasiado humanas! »[2]. Así, pues, no debemos entender el título en un sentido banal, como si aquí se tratase sólo de atacar las debilidades, las miserias, la fútil agitación de las vanidades humanas. Más bien es la antítesis de esto: precisamente lo llamado «sobrehumano» es, en verdad, sólo una ilusión demasiado humana. El hombre no penetra con su mirada, como cree el metafísico, en el corazón del mundo, no puede conocer la cosa en sí, porque la fe en una cosa en sí situada más allá del fenómeno, que por el momento nos está oculta, pero que se desvela en la filosofía, es tan sólo una superstición de los metafísicos. «Vemos todas las cosas a través de la cabeza humana, y no podemos cortar esta cabeza; pero todo lo que hasta ahora ha hecho considerar (a los hombres) las hipótesis metafísicas como valiosas, terribles, placenteras, todo lo que las ha creado, es pasión, error y engaño de sí mismo; los peores métodos del conocimiento, y no los mejores, son los que han enseñado a creer en ellas. Tan pronto como se ha puesto al descubierto que estos métodos son el fundamento de todas las religiones y metafísicas existentes, se las ha refutado»[3]. La revelación psicológica de la genealogía de la metafísica, la religión, el arte y la moral, que tienen su origen en instintos y tendencias casi siempre ocultos, subterráneos, es la manera que Nietzsche tiene de luchar. La inspección psicológica la considera ya como una refutación; no examina en absoluto el carácter de verdad de la religión o de la metafísica; considera que esta cuestión queda ya eliminada cuando se puede mostrar que detrás de la voluntad de verdad se encuentran tendencias vitales que no son «desinteresadas», que aspiran a una redención o a cosas semejantes. Del interés, del anhelo de redención, deduce luego Nietzsche inmediatamente esta consecuencia: luego la voluntad de conocimiento metafísico es sólo

[2] XV, 73 s. (Véase *Ecce homo*, edición citada, página 79.)
[3] II, 24.

un deseo enmascarado, es sólo una necesidad demasiado humana.

Las interpretaciones psicológicas de Nietzsche poseen una contextura refinada: mientras desenmascara, mientras revela encubrimientos y disimulos, puede mostrar en cada caso que todo aquello que habla *contra* su interpretación es sólo un contrafenómeno aparente. Por ejemplo: el altruismo no es más que una forma disimulada, no transparente a sí misma, de egoísmo. El psicólogo de los trasfondos saca a luz también lo oculto. Contra esta manera de proceder no existe ninguna argumentación que pueda tener éxito, pues todo lo que habla en contra de ella puede ser, en efecto, «desenmascarado» y, por tanto, vencido. Lo único que puede hacerse es poner en cuestión todo el estilo de tal psicología de los trasfondos. La destrucción psicológica de la metafísica que Nietzsche llevó a cabo sobre todo en *Humano, demasiado humano,* se dirige contra la separación —establecida por Schopenhauer— de cosa en sí y fenómeno, separación que es, en sí misma, una vulgarización tosca del pensamiento kantiano. El ataque de psicólogo de Nietzsche se dirige, por tanto, contra una forma simplificada de la metafísica y, en consecuencia, no toca totalmente al adversario.

Y, sin embargo, no podemos tomar a la ligera este ataque. Tal vez se encierre en él algo más que un «desenmascaramiento psicológico»; tal vez todo ese iluminismo de Nietzsche sea algo superficial que encubre un proceso más hondo. Cuando uno viene de las obras del primer período, queda en el primer momento profundamente desilusionado por el cambio de Nietzsche. A pesar de toda su refinada psicología, su pensamiento parece muy «superficial», de cortos alcances y demasiado comprensible. Ha perdido la gran intuición; no se alimenta ya de una experiencia radical; realiza el desilusionamiento del hombre y con ello se estrecha y reduce a éste. El hombre se convierte en la base de todos los problemas; el método adquiere el carácter de una universal *argumentatio ad hominem.* ¿Cómo aparece ahora aquí la «metafísica»? Como una inmensa ficción, como un sueño que el hombre se inventa, como una mentira vital con la que se auxilia y escapa a la caducidad y puede dar a su existencia un significado infinito. A la metafísica —dice Nietzsche— se la puede definir «como la ciencia que trata de los errores fundamentales del hombre, pero lo hace como si éstos fueran verdades fundamentales» [4]. Nietzsche nos ofrece un gran número de sutiles elucidaciones psicológicas del deseo metafísico de consuelo; quiere mostrar cómo detrás de todos los conceptos de la metafísica —ya sea

[4] II, 36.

el concepto de cosa, o el de substancia, o el de libertad de la voluntad— hay necesidades y anhelos del hombre. Al ilustrar psicológicamente la religión, el arte, la moral, Nietzsche cree que en el futuro la metafísica se volverá banal, más aún, carecerá de interés. Pues la metafísica sólo tiene, en efecto, importancia para la vida cuando se encuentra vinculada a propósitos fundamentales del corazón humano, cuando ofrece a éstos el armazón conceptual. Disociada de ellos, se convierte en el caprichoso giro en el vacío de un pensamiento que no tiene ya base alguna. Nietzsche no ve ahora en la metafísica más que un instrumento vital, una forma de autointerpretación ilusoria. La metafísica se compadece muy bien con el romanticismo del hombre joven, que aprecia las explicaciones metafísicas porque éstas le muestran que hay una elevada significación incluso en los aspectos despreciables y desagradables de la vida. «Si se halla descontento de sí mismo, este sentimiento se desvanece al reconocer el enigma más íntimo o la miseria más profunda del mundo en aquello que tanto reprueba en sí mismo. Sentirse más irresponsable y encontrar, a la vez, más interesantes las cosas: esto es lo que el joven considera como el doble beneficio que debe a la metafísica» [5]. La metafísica es presentada de este modo como un desahogo anímico, y sólo como eso. También la religión es interpretada en un sentido semejante: se rechaza de antemano toda pretensión de verdad en ella, ya sea una pretensión estricta o sólo alegórica. «Nunca ha contenido todavía una religión —dice Nietzsche con la mayor rudeza—, ni directa ni indirectamente, ni como dogma ni como símbolo, una sola verdad. Pues toda religión ha nacido de las angustias y de las necesidades, se ha deslizado en la existencia a través de los errados caminos de la razón.» Y de manera parecida ofrece Nietzsche una explicación psicologizante del tipo del santo, del asceta, que explica por el ansia de poder, por la tiranía de sí mismo, por una necesidad de venganza, por el goce que le producen las grandes emociones, por el instinto de hacer comedia, etc., y, sobre todo, por el equívoco de los demás con respecto a este hombre desgraciado. No ven «el carácter retorcido y enfermo de su naturaleza, con su mezcolanza de pobreza espiritual, ignorancia, salud estropeada y nervios sobreexcitados» [6]. Ya este ejemplo muestra con claridad cuál es el estilo de la ilustración y del desenmascaramiento psicológico de Nietzsche. Cualquiera percibe inmediatamente lo peligroso y problemático de este método. Se ve muy pronto la ilusión que domina a este desilusionamiento, a saber:

[5] II, 34.
[6] II, 151.

la fe ilustrada de poder interpretar todos los impulsos del hombre hacia lo sobrehumano como un «autoengaño idealista». Parece que ahora Nietzsche ha perdido el sentido de la grandeza humana; posee una tendencia casi erostrática a calumniar, a deshacer el encanto, a atacar todo lo que hasta ahora brillaba como una estrella en el cielo del hombre. Esboza una psicología tan de la necesidad metafísica y religiosa de consuelo que es imposible imaginar otra más escéptica ni desconfiada. Sólo mientras el hombre no se conoce del todo, sólo mientras es extraño a sí mismo, pueden existir la metafísica y la religión. Al llegar el hombre al conocimiento psicológico de sí, el fantasma desaparece. Una filosofía del desengaño consecuente y activo, una recuperación del hombre del inexistente país del ideal es lo que Nietzsche exige aquí de múltiples maneras.

También el arte es concebido ahora de forma contraria a como se lo entendía en el primer período. No es ya el órgano de la más honda intelección del mundo; es, ante todo, automanifestación del artista. La inspiración no es vista ya como un rayo de visión profundísima que penetra en la esencia del mundo, sino más bien como una especie de ruptura de los diques del alma, como un repentino derramarse de las aguas tanto tiempo refrenadas, como un desahogo que tiene una estructura muy compleja, la cual le resulta difícilmente penetrable a las cabezas ingenuas, por lo que con demasiada facilidad se la interpreta erróneamente como un «milagro», como la irrupción de un poder extraño. En cuanto ilusión vital que induce constantemente a vivir, el arte está dominado, según la concepción de Nietzsche, por la ilusiones metafísicas y religiosas; transfigura a éstas y con ello las consolida. «No sin profundo dolor confesamos que los artistas de todos los tiempos, en sus impulsos más elevados, han glorificado de un modo celeste precisamente aquellas ideas que ahora vemos son falsas. Ellos son los glorificadores de los errores religiosos y filosóficos de la humanidad, y no habrían podido serlo si no hubieran creído en la verdad absoluta de aquéllos. Cuando decrece la fe en tal verdad, cuando se extinguen los abigarrados colores que rodean las mayores lejanías del conocer y soñar humanos, aquel género de arte no puede volver a florecer...» [7]. También el papel del genio es visto ahora de manera distinta, más fría. Nietzsche polemiza con su propia opinión anterior, según la cual el genio posee una función cósmica, y el sentido de la cultura consiste en engendrarlo. Tales ideas las rechaza como «supersticiones»: junto al genio artístico sitúa al sabio, al científico, más aún, otorga a éste un rango

[7] II, 200 s.

superior, pues no se encuentra prisionero de la ilusión metafísica. El problema de la cultura es planteado ahora de manera más crítica; no como una glorificación de los griegos, sino como una tarea futura solamente humana, como un quehacer de la humanidad liberada de sus ilusiones.

En casi todos sus temas el segundo período de Nietzsche parece constituir la inversión del primero. Si en éste se consideraba la actitud teórica de la ciencia con la óptica del arte, ahora es éste el que es mirado con la óptica de la ciencia. Mas en ambos casos se trata, en última instancia, de una óptica de la vida. Lo único que ocurre es que el concepto de vida es entendido de manera diferente: primero, de modo cósmico-metafísico; y ahora, en forma psicológica y biológica. El hombre es concebido como animal de ideales; la antropología es, sobre todo, antropología crítica, que corroe aquéllos. Los ideales son desenmascarados como instintos disimulados, como meras ilusiones y anhelos. Pero la psicología esencial del hombre sigue siendo siempre la psicología de sus ilusiones, es decir, de la metafísica, la religión, el arte, la moral, la cultura. Se interpreta al hombre desde sus grandes proyectos. Incluso en su forma desilusionadora de ilustración psicológica, el tema exclusivo de Nietzsche es la grandeza de la existencia, sólo que ésta es vista ahora de modo distinto. Pero siempre es el filósofo, el santo, el artista, el genio, lo que en el hombre resulta un enigma para Nietzsche. En este sentido, ambos períodos suyos tienen aquí algo común. Y así como el sentimiento trágico es el talante existencial básico de la primera época, así ahora lo es la profunda percepción de la disonancia de la vida humana, nacida de la tensión existente entre ingenuidad y saber crítico. «Nosotros somos ya de antemano seres ilógicos y, por ello, injustos, y podemos conocerlo. Esta es una de las más grandes e irresolubles desarmonías de la existencia» [8]. El saber crítico se convierte ahora en un poder que ataca a la vida misma, que destruye su seguridad, su ilusa ceguera. Nietzsche conoce la antítesis que se da entre la vida y la ciencia —y ahora se decide por esta última. Tal decisión la ejemplifica, por así decirlo, en una figura, en un papel que él asume: la figura del «espíritu libre». Nietzsche adorna esta figura con rasgos maravillosos. Está lejos del librepensamiento pesado y torpe de la época de la Ilustración, de una fe completamente seria en la razón. El «espíritu libre» de Nietzsche tiene distancia con respecto a sí mismo y tiene, sobre todo, una osadía de alma que no se asusta de nada. Es ya un precursor del príncipe Vogelfrei, de los pies ligeros

[8] II, 49.

del bailarín, de la serenidad alciónica y de la desenvoltura de Zaratustra. Lo propio suyo es su carácter de experimentador, la audacia grande. El «espíritu libre» hace experimentos consigo mismo, con el mundo y con Dios, pone en todas partes un signo de interrogación y no se recata ni siquiera ante las cosas más estimadas y veneradas. Desconfía como jamás se había desconfiado, cultiva una psicología de doble fondo y saca a luz algo más que un mero trasfondo. No tiene recato ni respeto alguno, y mucho menos frente a aquello a lo que el mundo da importancia; posee un sexto sentido para percibir los ocultos rodeos del «ideal»; es el perseguidor que persigue por muchas sendas. Tiene la frialdad de hielo del pensamiento inexorable, que «corta la carne de la vida», que se orienta a la verdad libre de ilusiones, aun cuando ésta deba ser tal ver mortal.

No se debe interpretar la figura nietzscheana del «espíritu libre» como una actitud fija y estable; es la figura de un tránsito. En *Humano, demasiado humano* ha realizado Nietzsche su liberación interior —el alejamiento de Wagner y de Schopenhauer— no como un mero acontecimiento de su biografía, sino, más auténticamente, como un giro de su pensamiento. Pero no es tan fácil ver ni expresar en un concepto preciso qué sea aquello *de que* se ha liberado y, sobre todo, *para qué* se ha liberado. ¿Se aparta Nietzsche sólo de la metafísica mística de Schopenhauer o de toda metafísica? ¿Se sale de un surco que perdura durante siglos? Que su nuevo canto a la «ciencia» debe ser tomado con muchas y cautelosas reservas, es algo que se ve con claridad por el hecho de que en ningún sitio desarrolla Nietzsche una temática científica positiva de investigación. Unicamente desenmascara el idealismo y descubre, según cree, en todas las grandes autosuperaciones del hombre sólo algo «humano, demasiado humano». El libro tiene un tono fluctuante peculiar; es el monumento de una crisis, pero no de una crisis duradera y sostenida. Expresa, por así decirlo, un movimiento, un tránsito: una extraña filosofía se deja oír aquí, una primera claridad seductora, la luz primera de un mundo encantado, que no está ya cubierto por nieblas místicas ni por nubes metafísicas, y que, sin embargo, es sólo algo provisional y pasajero; el coto de caza del «espíritu libre», del «viajero»; una «apertura de todas las puertas». Al «espíritu libre» se le atribuyen «sólo cosas buenas y luminosas, los dones de todos aquellos espíritus libres que se hallan a gusto en la montaña, en el bosque y en la soledad, y que igual que él son, a su manera, unas veces alegre y otras meditativa, viajeros y filósofos. Nacidos de los misterios del amanecer, reflexionan sobre cómo el día puede tener, entre el momento en que la campana da las diez y el momento en

que da las doce, un rostro tan puro, tan luminoso, tan sereno y transfigurado: buscan la filosofía de la mañana» [9].

## 2. La filosofía de la mañana (Aurora y La gaya ciencia)

Sin embargo, la filosofía de la mañana, que se expresa en los singulares escritos de Nietzsche que hemos presentado como segunda fase de su evolución, es decir, *Humano, demasiado humano, Aurora* y *La gaya ciencia*, es una filosofía extraña que tiene sus secretos ocultos en los que no es fácil penetrar con la mirada. Más aún, tal filosofía se presenta como si fuera sólo serenidad y clara luminosidad, sentido crítico que no se deja engañar, desconfianza y recelo, en una palabra: como si fuera sólo «ciencia», cuando en realidad adopta ya a la vez una postura de distancia irónica frente a la ciencia e implanta, en la desconfianza misma, una soberbia desconfianza. Tal filosofía es alegre, a pesar de toda su frialdad y cientifidad; presiente ya, a través del frescor de la mañana, el sol que amanece. Esta segunda fase de Nietzsche es acaso la más difícil de interpretar. No es meramente la inversión de la primera, sino que es ya el giro hacia la tercera, aunque esto ocurre de modo escondido y oculto. Todas las ideas fundamentales y decisivas intervienen ya aquí, relampaguean, lanzan una luz más profunda, más plena, más de mediodía, sobre la actitud «ilustrada» y librepensadora. Por detrás de la negación ilustrada emerge lentamente la afirmación propia de la auténtica filosofía de Nietzsche. La segunda parte es, en su esencia, transición.

La filosofía nietzscheana de la mañana se encuentra expuesta en libros muy ambiguos. Pero lo que tales libros ocultan bien es cabalmente esta ambigüedad suya. El «espíritu libre» parece ser un ilustrado; opera con astucia de serpiente y con racionalidad; destruye ilusiones. Pero que ya al hacer esto es un espíritu lleno de emoción; que la sabiduría del «espíritu libre» es una sabiduría de pájaro que vuela por encima de todo lo estable; que su frialdad y su desconfianza significan sólo la negación que hace sitio a la futura afirmación; todo esto es algo que no se ve a la primera mirada. La «ilustración» de Nietzsche es «ilustrada» con respecto a sí misma: no cree con absoluta seriedad en la razón, en el progreso, en la «ciencia», pero los utiliza como medio para poner en duda la religión, la metafísica, el arte y la moral, para hacer de ellas «cosas discutibles». Cuando el «espíritu libre» de Nietzsche canta su gran himno a la

[9] II, 414.

ciencia, no ha olvidado que esta misma es también un problema. Elige, por así decirlo, la «óptica de la ciencia» porque ésta corresponde al talante básico que domina todo el segundo período de Nietzsche: la vida es un experimento. Una y otra vez, y de múltiples modos, alude Nietzsche al carácter experimental de la vida, a sus audacias y a sus proyectos, a su darse fines a sí misma. El espíritu libre no es libre porque viva de acuerdo con el conocimiento científico, sino que lo es en la medida en que utiliza la ciencia como un medio para liberarse de la gran esclavitud de la existencia humana respecto de los «ideales», para escapar al dominio de la religión, de la metafísica y la moral. La difamación de éstas, que desvela «científicamente» —según piensa Nietzsche— sus raíces, que descubre los trasfondos vergonzosamente silenciados y olvidados, no tiene sólo el sentido de «desenmascarar», de sacar a luz la mentira de la religión, la metafísica y la moral. El pensamiento director que guía al desenmascaramiento es, más bien, éste: el hombre se ha perdido, ha colocado sobre su vida pesos inmensos, se ha inclinado ante lo sobrehumano; religión, metafísica y moral son formas de esa esclavitud; el hombre venera lo sobrehumano, organiza su vida de acuerdo con ello y no sabe ya que fue él mismo el que colocó esas estrellas en el cielo; el hombre adora lo que él mismo ha creado; lo sobrehumano es sólo apariencia que representa algo humano, espejismos en que la esencia creadora del hombre aparece como si estuviera fuera de todo ello. El descubrimiento desilusionante de los trasfondos demasiado humanos de todo lo «ideal» no conduce, pues, sólo a derribar la bóveda celeste de la religión, la metafísica y la moral que el hombre ha levantado sobre su existencia, sino que da lugar, de manera más decisiva todavía, a una reconversión del hombre, a un cambio en su actitud fundamental, a una metamorfosis de la existencia humana. El hombre no busca ya los fines fuera, sino dentro de sí mismo; la vida no se parece ya nada a un sentido estructurado de antemano; no está ya sujeta a los preceptos de la moral ni condicionada por un trasmundo metafísico situado por detrás del mundo fenoménico; no está cohibida por ningún poder sobrehumano. Se ha hecho libre. El hombre percibe el carácter de riesgo de la existencia; se torna posible la vida como experimento. Por vez primera se puede tener ahora un sentimiento existencial completamente nuevo: la gran osadía del espíritu, que no se ha atado a nada, que es libre para todo, que tiene que darse su meta y su camino a sí mismo. Nietzsche presenta de múltiples formas este talante de amanecida. Más de una vez se compara a sí mismo con el genovés Colón. La nave del hombre se orienta hacia mares nuevos,

se aparta de todas las costas firmes y se lanza a lo infinito, que ahora no está situado ya *encima* del hombre como Dios, como ley moral, como cosa en sí. Ahora lo infinito se descubre dentro del hombre mismo. El hombre es el ser que se trasciende a sí mismo; las estrellas de la idealidad son sólo las vastedades de su autotrascendencia proyectadas fuera de sí por él mismo.

El mismo Nietzsche vive con este estilo experimental, prueba a llevar una existencia científica. Con ello mantiene ya de antemano una distancia frente a la «ciencia». No es un erudito, un investigador, pues éste, cuando no filosofa, vive inmerso en la «realización temática» de la ciencia, es prisionero de ésta; hace experimentos, por ejemplo, como físico, pero no hace experimentos con la ciencia misma. Esto es, sin embargo, cabalmente lo que Nietzsche hace. Emplea métodos que considera «científicos» para destruir la religión, la metafísica y la moral. Juega con el *pathos* de la «ciencia» y concreta ese *pathos* en la figura del «espíritu libre». La ciencia de éste es una ciencia «alegre»: la *gaya ciencia.* Tal ciencia no tiene la seriedad pesada y solemne, el rigor de los conceptos, la agudeza del enfrentamiento a lo oculto de lo existente; se halla agitada y movida por el viento borrascoso de la autoliberación del hombre de una esclavitud a ideales aparentemente extraños que durante siglos se había impuesto a sí mismo. Este talante básico de Nietzsche se expresa en las canciones del «príncipe Vogelfrei» con que termina *La gaya ciencia,* y sobre todo en la canción de danza dedicada *Al viento mistral.* La danza es para Nietzsche el símbolo del movimiento que realiza su tipo de ciencia, que limpia el cielo del hombre de nubes, de los embustes de poderes «sobrehumanos». Citemos tan sólo dos estrofas:

« ¡Oh viento mistral, cazador de nubes,
que matas las penas y barres el cielo,
viento rugiente, cómo te amo!
¿No somos ambos primicias
de un mismo seno, eternamente
predestinados a una misma suerte?
Arranquemos, para gloria nuestra,
una flor de cada planta
y además dos hojas para una corona.
Bailemos como trovadores,
entre santos y prostitutas,
entre Dios y el mundo» [10].

[10] V, 360; 361.

Al desenmascarar Nietzsche «científicamente», a su manera, con su psicología desenmascaradora, al santo, lo reinterpreta desde estados de necesidad y desde malentendidos demasiado humanos; entiende la diferencia entre el santo y la prostituta como inserta en la amplitud de lo humano; concibe como un arco la grandeza y la bajeza de la existencia. Entre Dios y el mundo no existe ya tampoco separación alguna; lo que es creído como Dios, como algo que está más allá del hombre y de la tierra, es sólo una dimensión de la existencia humana proyectada fuera de ésta por el hombre. En el espacio entre Dios y el mundo, entre el santo y la prostituta, se desarrolla el baile, el movimiento del nuevo pensamiento del hombre que cobra conciencia de su libertad.

La segunda fase de Nietzsche se halla caracterizada por el hecho de que la ciencia se hace cada vez más «gaya», es decir, más alegre y risueña; se aleja cada vez más de una disolución escéptica de las ilusiones, aproximándose a un nuevo mensaje, a una nueva predicación. Y, asimismo, la figura del «espíritu libre» se aparta cada vez más de la imagen del desenmascaramiento crítico y frío, resaltando, en cambio, los rasgos propios del tipo de hombre atrevido e inquisitivo que hace experimentos con la vida. Donde más fuertemente predomina todavía el *habitus* metódico de la cientificidad positivista, el modo crítico e histórico de considerar las ciencias, es en *Humano, demasiado humano. Aurora* trae ya un cambio que se acrecienta en *La gaya ciencia.* El próximo escrito es ya *Así habló Zaratustra.* Nietzsche atraviesa rápidamente el modo de pensar positivista. Este es para él sólo un medio de liberación, de echar por la borda las tradiciones. Y, sin embargo, su época positivista no deja de tener consecuencias. En ella desplegó Nietzsche un estilo de sospecha, un refinamiento de la difamación, un arte elevado de la maledicencia y del desenmascaramiento, la alegría sacrílega de explicar lo alto por lo más bajo, el ideal por el instinto, la grandeza de la existencia por lo demasiado humano, el desenmascaramiento que opera con la genealogía *ab inferiori.* Esto no deja de ser una hipoteca funesta que pesa una y otra vez tanto sobre su filosofar como sobre su sofística. Mas esta última no se encuentra separada de su filosofía, sino que en todo momento está mezclada con ella. Nietzsche ofrece así múltiples flancos al ataque. Con todo, a Nietzsche no se le ha superado sólo con demostrar la falsedad de su psicología desenmascaradora. Lo esencial de su pensamiento reside en otro sitio. Todos sus libros tienen un doble fondo; no debemos dejarnos engañar por el tono agresivo de su estilo ni tomar demasiado a la letra sus consignas guerreras, pues en la lucha le gusta la expresión

tosca, la grosería, el porrazo y la flecha envenenada. Nietzsche lucha como un sofista y es, a la vez, un filósofo. Resulta difícil separar en él ambas naturalezas, y esto es lo que constituye el verdadero tormento de su interpretación. Filosofía nietzscheana de la mañana: la fría desconfianza «científica» contra todo lo ideal, contra todo «fraude idealista», contra todos los trasmundos, contra todo más allá y toda realidad sobrehumana, argumenta de manera sofística y, sin embargo, se halla guiada por ideas filosóficas más profundas. En *Humano, demasiado humano* la máscara de la «ciencia» todavía está segura. Se trata de una actitud nueva. La óptica del arte, que dominó la primera fase, es sustituida por una óptica de la ciencia.

El «espíritu libre» es el gran suspicaz, que desconfía de todo aquello de lo que el hombre más se ha fiado hasta ahora. Tiene una mirada maligna y penetra con ella en los trasfondos vitales de todos los «ideales», alumbra el subsuelo de lo santo, lo verdadero y lo bueno, y saca a luz cosas sorprendentes. Mientras el concepto de «ciencia» de Nietzsche mantiene una orientación positivista, se realiza un desencanto tremendo, una profanación del hombre. De los instintos más vulgares y más bajos debe surgir ahora toda la autosuperación del hombre, toda la «grandeza» de la existencia. Del provecho común nace la verdad; de los instintos y necesidades refrenados y equivocados, el santo; de las falsificaciones inconscientes, el filósofo. Pero cuanto más se percibe que la ciencia es una máscara elegida temporalmente, cuanto más adquiere el «espíritu» libre los rasgos del príncipe Vogelfrei, cuanto más se hace la ciencia un «experimento» consciente y un medio de liberación, tanto mayor es la fuerza con que se ve de nuevo la grandeza de la existencia humana. La profanación y aquel desenmascaramiento fácil, demasiado fácil, disminuyen. Detrás de la máscara de la ciencia, fría como el hielo, se vislumbra un nuevo entusiasmo; detrás del desilusionamiento emerge una nueva imagen del hombre. No es ya el hombre que se inclina reverente ante los poderes sobrehumanos, se arrodilla ante Dios, se somete a la ley moral y quiere llegar, preguntando con su pensamiento, por detrás del fenómeno. Ahora es, más bien, el hombre que concibe lo sobrehumano como una dimensión oculta de su propia esencia y que, con ello, se trasforma en superhombre. En *Aurora* y en *La gaya ciencia* se lleva a cabo, evidentemente, un derribo de la imagen del hombre salida de la psicología desenmascaradora. La grandeza de la existencia es vista ahora en la actitud del proyecto audaz, en la existencia inquisitiva que experimenta hasta el fondo su libertad respecto a Dios, a la moral y a la metafísica.

En principio, podemos y debemos distinguir en Nietzsche dos formas de un mismo tema fundamental. La liberación del hombre de la esclavitud a ideales trascendentes (Dios, moral, trasmundo concebido metafísicamente) se lleva a cabo de un modo doble. Por un lado, como desenmascaramiento psicológico. En éste el hombre es profanado como hombre; se elimina, como un mero sueño, toda autosuperación humana. Esto significa que el hombre queda amputado, definido de una manera demasiado restringida, como un mero ser instintivo en el que un determinado y complejo nudo de instintos crea las arrogantes figuras del santo, del artista y del sabio. Mas, por otro lado, se niega, ciertamente, el significado trascendente de las grandes trascendencias humanas, pero no se rechaza la autosuperación ni se la atribuye a instintos banales. La grandeza de la existencia subsiste, sólo que ahora se la interpreta de manera distinta: como una autoalienación del hombre, como una proyección por encima de sí mismo, en la que olvida que él es el que la realiza. Esta distinción tiene una gran importancia, una importancia básica. Estas dos maneras de ver al hombre: profanándolo, «conservando el héroe en su alma», se relacionan entre sí como la sofística y la filosofía. En Nietzsche ambas se hallan asimismo mezcladas y confundidas, y resulta muy difícil separarlas. También en *Aurora* y en *La gaya ciencia* encontramos, en muchos aforismos, el método de profanación, pero la actitud fundamental de estos dos libros es distinta. Están ya en camino hacia *Así habló Zaratustra*. Es el tiempo en que las ideas fundamentales y decisivas de Nietzsche se dejan oír por vez primera, disimuladas de múltiples formas. Sobre su filosofía de la mañana cae, en medida creciente, la luz del mediodía; su ciencia se vuelve «gaya», su apartamiento del positivismo es cada vez más decidido. El positivismo en cuanto tal es para Nietzsche sólo una piel con la que se reviste durante cierto tiempo una sabiduría de serpiente propia de la transición. Pero Nietzsche comienza muy pronto a despojarse de esa piel. Al comienzo se sirve con frecuencia de una argumentación casi insoportablemente baja y rastrera. Por ejemplo, cuando hace originarse la moralidad en experiencias del género humano con lo útil y lo perjudicial. «Las costumbres representan las experiencias de los hombres anteriores sobre lo que ellos consideraron útil o nocivo; pero el sentimiento de las costumbres (la moralidad) no se refiere a tales experiencias en sí mismas, sino a la antigüedad, a la santidad, a la indiscutibilidad de las costumbres. Con ello este sentimiento se opone a que se hagan nuevas experiencias y a que se corrijan las costumbres; es decir, que la moralidad se

opone a la aparición de costumbres nuevas y mejores: embrutece» [11]. En este breve aforismo podemos ver muchas cosas. Podemos conocer, por así decirlo, la treta de que Nietzsche se sirve en su punto de vista profanador. Su tesis dice así: Las costumbres no son otra cosa que una acumulación de experiencias acerca de lo útil y lo perjudicial; pero a nosotros se nos muestran de manera distinta: como una tradición antiquísima, revestida del carácter de lo santo y lo venerable. Nietzsche no pasa por alto, ciertamente, este carácter fenomenal con que se nos presentan, pero lo interpreta erróneamente: lo considera como un encubrimiento del carácter utilitario de las costumbres. Nietzsche no muestra por qué y cómo hubo de llegarse a ese encubrimiento. ¿Por qué las experiencias acumuladas acerca de las ventajas o de las desventajas tienen que revestirse precisamente con el nimbo de lo venerable? Otras veces semejante deducción de la moral, que argumenta *ab inferiori*, recurre en Nietzsche al instinto de crueldad. La moral es, pues, crueldad sublimada. He aquí un aforismo que vale por muchos: «Hay aquí una moralidad que reposa enteramente en el instinto de la distinción. No penséis demasiado bien de ella. ¿Qué instinto es éste propiamente y cuál es la idea que se oculta tras él? Se aspira a que nuestra mirada haga daño al prójimo y despierte su envidia, el sentimiento de su impotencia y de su bajeza; se le quiere hacer experimentar la amargura de su *fatum*, dejando caer sobre su lengua una gota de nuestra miel, y mientras se le hace este presunto beneficio se le mira a los ojos fijamente y con ánimo de molestarle. He aquí uno que se ha humillado y que ahora es perfecto en su humildad; buscad a aquéllos a los que con esto han querido producir desde hace largo tiempo una tortura. Los encontraréis. Aquel otro muestra compasión con los animales y por ello se le admira. Pero hay ciertos hombres en los cuales ha querido desahogar con ello su crueldad. Allá hay un gran artista: la voluptuosidad que disfruta de antemano por la envidia de los rivales vencidos no ha dejado descansar su energía hasta que ha llegado a ser grande. ¡Cuántos amargos instantes de otras almas se ha hecho pagar por alcanzar esa grandeza! La castidad de la monja: ¡con qué ojos represivos mira a la cara de las mujeres que viven de otro modo! ¡Cuánto placer de venganza hay en esos ojos...!» [12]. Nietzsche pasa aquí completamente por alto la diferencia entre las formas auténticas y las formas inauténticas de la castidad, de la humildad, del arte. Es innegable que la soberbia puede disfrazarse de humildad. Mas

[11] IV, 28.
[12] IV, 36 s.

que toda humildad no sea otra cosa que soberbia, instinto de distinción y de crueldad contra otros, esto es un desenmascaramiento que se pierde en el vacío.

El hombre grande no es sólo un hombre pequeño encubierto y enmascarado. Casi en todas sus partes, la segunda fase de Nietzsche está caracterizada por la disolución profanadora de las tres formas fundamentales de la grandeza humana: por la destrucción del santo, del sabio y del artista. Pero el hombre grande es ahora el hombre que conoce el «espíritu libre». Esta figura, sólo al comienzo y a una mirada superficial aparece como el científico positivo, y Nietzsche hace mucho por confirmar esa apariencia. Hace suyo el *pathos* de la ciencia, su desconfiada incorruptibilidad, su incondicional voluntad de verdad, su sinceridad intelectual, pero no conoce las mismas cosas que conocen las ciencias positivas. Su tema no es lo que existe, las cosas en su presencia y en su contextura. Más aún, hablando con rigor, ni siquiera lo es el hombre como objeto natural de la psicología. Nietzsche filosofa revestido con el ropaje de la ciencia, y encubre a la vez su filosofar con la sofística de su psicología profanadora. El «espíritu libre», esa figura predominante de la segunda fase de Nietzsche, no es —vistas las cosas con profundidad— un antitipo del santo, del artista y del sabio metafísico. Estas tres figuras fundamentales del existir humano no comparecen ahora sin más ante el tribunal de la ciencia positiva; no se da un salto caprichoso a una nueva «óptica».

El «espíritu libre» es, más bien, la metamorfosis del santo, del artista y del sabio. Pues estos tres son, ciertamente, el hombre en el modo de ser de la grandeza, pero autoalienado. Resultan posibles tan sólo mientras el hombre ha olvidado que él es el que imagina tales modelos, mientras no conoce su oculta capacidad creadora, mientras cree que Dios está fuera, mientras considera lo moral como una ley moral extraña que le obliga, y mientras desvaloriza el más acá creyendo que constituye sólo la manifestación de un más allá más esencial. El «espíritu libre» es la «conciencia de sí» del santo, del artista y del filósofo metafísico, el rescate de aquellas figuras alienadas, su re-conversión. Sólo éste es el sentido filosófico central del espíritu libre: él es la verdad de la vida alienada y olvidada de sí misma. Pero esto significa que el espíritu libre no es una actitud que se pueda tomar y conservar. No es en absoluto una «actitud», sino un cambio de la existencia, el hecho de recuperarse a sí mismo de toda autosuperación y de toda autoperdición trascendentes. Es decir, el espíritu libre es la liberación del hombre para alcanzar la soberanía de sí, la toma de posesión de sí mismo. «Se ha meditado y se

ha comprobado finalmente que no hay nada bueno, nada bello, ni elevado ni malo en sí mismo, sino sólo estados de alma en los cuales damos esos nombres a las cosas que están fuera y dentro de nosotros. Hemos recobrado los predicados de las cosas, o al menos hemos recordado que se los habíamos prestado nosotros. Veamos que, al comprender esto, no perdemos la capacidad de seguir prestándolos»[13]. La liberación del hombre se realiza, pues, por la *reflexión* sobre el hecho de que la cosa en sí, la trascendencia de lo bueno, lo bello y lo santo no es más que una trascendencia aparente, una trascendencia proyectada por el hombre, pero olvidada como tal. Esta recordación no es una simple reflexión; significa, antes bien, la ruptura del olvido más prolongado, el recobramiento de todas las tendencias vitales trascendentes y su devolución a la vida misma. Esta «óptica de la vida» continúa siendo un tema fundamental de Nietzsche, desarrollado por él en múltiples y variados grados de radicalidad. Esto tiene cierta semejanza con el concepto hegeliano de conciencia de sí. Hegel llama conciencia de sí primero a aquel grado del pensar dialéctico del concepto de ser en el que el yo se conoce en la cosa, el sujeto en el objeto, en que desaparece la extrañeza entre ambas esferas. El «espíritu libre» de Nietzsche es la conciencia de sí del santo, del artista y del filósofo. Mas, según lo dicho, esto no significa que estas figuras vitales se conciban a sí mismas, en su saber subjetivo acerca de sí, como «espíritus libres» sino al contrario: creen en la trascendencia, se inclinan ante ella y se someten a ella. El espíritu libre constituye una reflexión radical sobre aquellas figuras, representa el nacimiento de la libertad humana en todas ellas, la adquisición para sí de la proyección creadora, que no se pierde ya en lo proyectado. *Aurora* lleva este subtítulo: *Pensamientos sobre los prejuicios morales.* El «espíritu libre» anula la autoperdición del hombre, haciendo que su pensamiento se vuelva de los «valores en sí» a la *proyección* del valor. El «espíritu libre» se descubre a sí mismo como el que dicta los valores, y con este descubrimiento adquiere la posibilidad de proyectar nuevos valores, adquiere la posibilidad de invertir todos ellos. El punto de partida axiológico pertenece esencialmente a la metamorfosis del santo, del artista y del sabio en «espíritu libre». Más aún: tal punto de partida se refuerza tanto más cuanto más va pasando Nietzsche de la mera vivisección crítica, desconfiada y fría, e incluso helada, de los sentimientos morales, a la actitud existencial experimentalista, a la ligereza bailarina del príncipe Vogelfrei, a la «gaya ciencia». Desde este punto

[13] IV, 213 s.

de partida Nietzsche compendia los tres modos de ser de la grandeza humana —esclavos de una presunta trascendencia— en su concepto de «idealismo».

Nietzsche concibe la inversión del idealismo como la tarea que debe realizar ahora. Esta es la buena nueva que en *Aurora* y en *La gaya ciencia* encuentra cada vez más sus primeras palabras balbucientes. La aniquilación de la visión idealista del mundo, la destrucción de la religión, la moral y el trasmundo metafísico, intenta realizarlas Nietzsche primero superficialmente, mediante una destrucción psicológica. Pero luego, más profundamente y en un sentido filosóficamente importante, quiere llevarla a cabo anulando la autoalienación del hombre. En el primer caso el idealismo no es propiamente re-convertido, sino negado. Mas en el segundo la existencia humana mantiene su «grandeza»; el hombre es concebido como el ser que se trasciende a sí mismo; el idealismo es reconvertido. Se le restituyen expresamente al hombre todas las trascendencias, y con ello se le restituye la suprema libertad de trazar proyectos audaces. El sentimiento de que, con el final del idealismo, surgen por vez primera las grandes posibilidades del hombre, domina a Nietzsche: es su *gaya ciencia*.

En *Aurora* y en *La gaya ciencia* las ideas básicas y centrales de la filosofía de Nietzsche, a saber: la muerte de Dios, la voluntad de poder, el eterno retorno de lo mismo y el superhombre, están ya anunciadas como temas directores, forman el trasfondo más profundo de estas obras. En *Así habló Zaratustra* aparecerán a plena luz.

# Capítulo 3
# EL MENSAJE

## 1. Forma, estilo y división de Así habló Zaratustra

*Así habló Zaratustra* inaugura la fase tercera y definitiva de la filosofía de Nietzsche. Con él comienza el mediodía de este pensamiento, en el que la fuerza de este espíritu se encuentra en su cenit. Tras el comienzo romántico de sus primeros escritos, después del contraviraje ilustrado y científico, tiene lugar ahora el encuentro con su propia esencia. *Así habló Zaratustra* pone de relieve las ideas fundamentales y decisivas, pero no como si aparecieran de modo enteramente inesperado y repentino. Se las puede reconocer ya como temas en las obras anteriores, pero en ellas se encuentran recubiertas, por así decirlo, por los conceptos metafísicos de Schopenhauer o por los conceptos «científicos» del positivismo. En *Así habló Zaratustra* encuentra Nietzsche su lenguaje propio para expresar sus pensamientos más íntimos. *Así habló Zaratustra* es el gran viraje de su vida; desde ahora conoce su meta. El tiempo que sigue a este libro es sólo desarrollo, despliegue de lo que en él se dijo.

En todo caso, para una mirada obtusa la aparición de esta obra representa una interrupción abrupta, un contragolpe frente a los escritos anteriores. ¿Cómo es posible que, después de haber proclamado con tanto énfasis la más rigurosa mentalidad científica, después de haber postulado tantas y tan repetidas veces frialdad y helada desconfianza, pueda llegar ahora una erupción tan apasionada, que recorre la escala entera de los sentimientos y todos los grados del

*pathos?* En *Así habló Zaratustra* explota con una fuerza elemental lo que, como una corriente subterránea, había hecho vibrar la figura del «espíritu libre», haciendo tan equívoco su perfil, lo que impregnaba y corroía todo su *habitus* científico: el espíritu del atrevimiento experimentador, de la vida que hace ensayos. Devolver a la existencia el carácter de la libertad, de la soltura, y, con ello, de la osadía; arrojar las cargas opresoras que, en forma de Dios, moral y más allá, estrechan, refrenan y determinan al hombre desde fuera; ganar para la libertad humana un nuevo campo donde ésta pueda desarrollarse, en que se organice enteramente de nuevo y donde pueda disponerse a hacer nuevos ensayos vitales: tal es la tendencia subterránea que se encuentra ya en la «filosofía de la mañana» de Nietzsche.

*Así habló Zaratustra* no surge sin mediación, como una forma de expresarse totalmente nueva de Nietzsche, tras su período positivista. Estaba ya prefigurado en los rasgos experimentadores del «espíritu libre», en las canciones del príncipe Vogelfrei, y en aquellas cosas dichas a medias, que constituyen el carácter fluctuante de *La gaya ciencia.* No es, pues, que ahora surja de repente una poesía y ocupe el lugar que Nietzsche había atribuido poco antes, con gran énfasis, a la «ciencia». Si el «espíritu libre» es la conciencia de sí de la existencia humana en el modo de ser de la «grandeza», es decir, la verdad íntima del genio religioso, artístico y metafísico, del concepto clave de su romántica «metafísica de artista» de la primera época, *Así habló Zaratustra* es la consumación del espíritu libre. El genio—el espíritu libre—Zaratustra: los tres son figuras distintas de lo mismo.

Ya en lo que respecta a su forma resulta difícil definir la obra que lleva el título de *Así habló Zaratustra.* Se escapa a las categorías manuales, demasiado manuales. ¿Qué es? ¿Es una filosofía revestida de poesía, o una poesía que filosofa? ¿Es una profecía religiosa o pseudorreligiosa, o una doctrina patética de la concepción del mundo? ¿Son aforismos de una inteligencia profunda, o bufonadas, saturnales espirituales? ¿Es un nuevo mito, o una autoidealización de Nietzsche? Todas estas preguntas se han hecho ya con frecuencia. Pero es discutible que basten en absoluto tales alternativas, que se pueda decidir inequívocamente: o lo uno o lo otro. Tal vez un pensar que intenta salirse de la senda tradicional de los conceptos metafísicos del ser posea una proximidad a lo poético. O también: Tal vez el estilo de Nietzsche en *Así habló Zaratustra* significa una tremenda perplejidad a-conceptual de un pensamiento que se halla cegado todavía por la luz de un nuevo amanecer del ser. Todos estos «tal vez» son signos de interrogación, pero no tesis.

Deben impedir que interpretemos demasiado fácilmente la forma de expresión de *Así habló Zaratustra* a partir del hombre Nietzsche, a partir de su predisposición poética, que aquí ha irrumpido, a partir de su entusiasmo hímnico, al que aquí deja rienda suelta.

Nietzsche se llama a sí mismo en múltiples ocasiones «el poeta de Zaratustra»; pero a la vez dice que esta obra es «la parte positiva» de su filosofía. En la visión retrospectiva de *Ecce homo*, esta parte se le presenta conclusa, y su tarea, en su parte positiva, resuelta. Así, pues, ni el mismo Nietzsche considera *Así habló Zaratustra* como necesitado ya de superación mediante una exposición teórica. La parte afirmativa de su filosofía la considera como poesía. En *Ecce homo* no teme compararse, más aún, ponerse por encima de los más grandes poetas de Occidente: «Decir que un Goethe, un Shakespeare no podrían respirar un solo instante en esta pasión y esta altura gigantescas, decir que Dante, comparado con Zaratustra, es meramente un creyente y no alguien que crea por vez primera la verdad, un espíritu *que gobierna el mundo*, un destino; decir que los poetas del Veda son sacerdotes y ni siquiera dignos de desatar las sandalias de un Zaratustra, todo esto es lo mínimo que se puede decir y no da idea de la distancia, de la soledad *azul* en que esta obra vive» [1]. Tales frases no podemos oírlas más que con extrañeza. ¿Se expresa aquí un tremendo descomedimiento que ha perdido todas las normas, una autopresunción loca? ¿O esto parece así tan sólo porque lo que Nietzsche compara es Zaratustra, con el cual él no es comparable? El párrafo que acabamos de citar contiene la sorprendente afirmación de que el auténtico poeta es el que *crea la verdad*. Para Nietzsche es poeta aquel cuya *poiesis* se orienta a la verdad originaria, al comienzo de una nueva comprensión del universo. Es decir: el poeta ha sido aproximado ya al pensador. En lo que Nietzsche se fija es en su vecindad a la producción originaria de una nueva potencia de lo existente en su totalidad. *Así habló Zaratustra* no es ni poesía ni filosofía, si se toman estos conceptos en el sentido tradicional, como oposición de poetizar y pensar. En Nietzsche también esta división y duplicidad de la comprensión esencial del mundo se vuelven discutibles.

Como poesía, *Así habló Zaratustra* no posee, ciertamente, la elevada categoría que Nietzsche le atribuye. Hay en él demasiado efectismo, demasiado juego de palabras y demasiada «consciencia». Sólo pocas veces se logra el símbolo, esa coincidencia misteriosa de lo individual con lo universal, en que acontece la presencia pura de

[1] XV, 94. (Véase *Ecce homo*, edición citada, página 101.)

una potencia que atraviesa el mundo dominándolo. Con mucha frecuencia imagen y pensamiento aparecen deslizados en esta obra. La imagen se convierte en mera metáfora. No se le puede negar a *Así habló Zaratustra* grandeza artística; pero ésta consiste sobre todo en el *lenguaje metafórico*. A veces, sin embargo, la exposición se convierte en una parodia casi insoportable de la Biblia, con innumerables descuidos en que el estilo decae lastimosa y repentinamente desde su elevada posición. Y luego hay también pasajes de una belleza inmaculada. *Así habló Zaratustra* está situado —visto en cuanto a su forma— en el espacio intermedio entre el pensamiento y el poetizar. Nietzsche expresa sus intuiciones con un verdadero río de imágenes, con innumerables comparaciones, que con frecuencia interpreta luego él mismo. Su pensar se realiza de manera imaginativa, visionaria. Nietzsche no se mueve en el ámbito de los conceptos especulativos, que no le parecen, en efecto, otra cosa que abstracciones vacías, sino en la concreción de la plasticidad de las imágenes. Sus ideas más elevadas adquieren, por así decirlo, rostro y figura, se encarnan en la figura de Zaratustra. Una nueva «óptica del arte» aparece ahora. Si en su primer período Nietzsche había expresado su pensamiento con una metafísica del arte, con una interpretación del arte de los griegos y del arte de Wagner, ahora ya no teoriza *sobre* el arte ni hace de éste el órgano, el instrumento del conocer. Ahora filosofa a la manera del arte, piensa poéticamente. Mas el *problema* del encuentro entre poesía y filosofía, la naturaleza de centauro del pensar poetizante y del poetizar pensante no es abordado; más aún, ni siquiera es planteado una sola vez con decisión. Sin embargo, este libro no tiene el carácter de una mera invención. Tras él se encuentra una gran fuerza y desde ella debemos entenderlo.

El tipo de Zaratustra no es algo que Nietzsche se haya inventado sin más para contraponer una nueva imagen a las imágenes del hombre existentes hasta ahora. «Irrumpió sobre mí», dice Nietzsche en *Ecce homo*. Aunque los temas fundamentales están prefigurados ya en los escritos anteriores, sin embargo, el paso final al auténtico autoencuentro filosófico de Nietzsche tiene el carácter de la «irrupción», de la aparición repentina, de la revelación. «¿Tiene alguien —se dice en *Ecce Homo*—, a finales del siglo XIX, un concepto claro de lo que los poetas de épocas poderosas denominaron *inspiración?* En caso contrario, voy a describirlo. Si se conserva un mínimo residuo de superstición, resultaría difícil rechazar de hecho la idea de ser mera encarnación, mero instrumento sonoro, mero *medium* de fuerzas poderosísimas. El concepto de revelación, en el sentido de que de repente, con indecible seguridad y finura, se deja

*ver*, se deja oír algo, algo que le conmueve y trastorna a uno en lo más hondo, describe sencillamente la realidad de los hechos. Se oye, no se busca, se toma, no se pregunta quién es el que da; como un rayo refulge un pensamiento, con necesidad, sin vacilación en la forma —yo no he tenido jamás que elegir... Todo acontece de una manera sumamente involuntaria, pero como en una tormenta de sentimiento de libertad, de incondicionalidad, de poder, de divinidad... La involuntariedad de la imagen, del símbolo, es lo más digno de atención; no se tiene ya concepto alguno; lo que es imagen, lo que es símbolo, todo se ofrece como la expresión más cercana, más exacta, más sencilla. Parece en realidad, para recordar una frase de *Zaratustra*, como si las cosas mismas se acercasen y se ofreciesen para símbolo... Esta es *mi* experiencia de la inspiración; no tengo duda de que es preciso remontarse milenios atrás para encontrar a alguien que tenga derecho a decir "es también la mía".» [2].

¿Es esto tan sólo una afirmación psicológica de Nietzsche acerca del estilo de su productividad? Con mucha frecuencia se desconoce el significado esencial precisamente de este pasaje famoso sobre la inspiración. Lo que Nietzsche formula biográficamente, por así decirlo, es la pura esencia de la experiencia ontológica. Este pasaje de Nietzsche tiene su equivalente en la *Introducción* a la *Fenomenología del espíritu*, de Hegel. Nietzsche caracteriza aquí con una lucidez impar el nacimiento de una nueva comprensión del universo, la aparición súbita de una revelación, en la cual no sólo las cosas, sino también el pensador quedan cambiados, conmovidos y trastornados. Y cuando Nietzsche se remonta «milenios», esto no constituye —como tal vez estaríamos inclinados a pensar— una jactancia ridícula. Si pone en cuestión la metafísica occidental en su totalidad, si piensa contra ella, entonces se vuelve problemática para él la estructura del concepto de ser, la construcción ontológica del mundo que había estado vigente durante más de dos milenios. Pero si tal ataque no es una difamación huera, que no dice nada; si detrás de él se encuentra un verdadero *impetus* filosófico, y no la arrogancia de un escepticismo vanidoso que se complace representando el papel de un pensamiento radical, y que, sin embargo, debe esperar siempre a que en algún lugar aparezca una posición con la que ensañarse; si el escepticismo es auténtico, entonces brota siempre del presentimiento de una nueva amanecida del ser en el mundo. *Así habló Zaratustra* es la expresión originaria, llena de imágenes y de comparaciones, de una «revelación». Así es al menos cómo Nietzsche lo expe-

[2] XV, 90 s. (Véase *Ecce homo*, edición citada, páginas 97 s.)

rimenta y lo vive. Mas el testimonio de la materialidad de la vivencia no decide todavía en modo alguno, naturalmente, la cuestión de la verdad. En esta misma obra Nietzsche se vuelve contra el testimonio existencial, contra la sangre de los mártires: «La sangre es el peor testigo de la verdad; la sangre envenena la doctrina pura y la convierte en locura y en odio de los corazones. Y si uno pasa por encima del fuego para defender su doctrina, ¿qué prueba eso? Es más probable que del propio incendio nazca la propia doctrina...» Nietzsche no puede ser para nosotros más que un gran reto, que debemos examinar intentando repensar sus ideas centrales. La forma estilística de *Así habló Zaratustra*, su forma de hablar en imágenes, situada en el espacio intermedio entre la poesía y el pensamiento, hace difícil, empero, rastrear las huellas de Nietzsche, aunque se esperaría más bien lo contrario. La imagen no es más fácil de comprender que el concepto; pero lo parece, y por ello nos lleva a equivocarnos.

La composición ideológica de la obra no es sencilla. Se divide en cuatro partes, cada una de las cuales surgió en una tormenta del espíritu. «Obras de diez días» las llama Nietzsche. Entre las diversas partes se intercalan, sin embargo, grandes intervalos de tiempo. Mas, en conjunto, Nietzsche necesitó apenas un año para redactar y copiar todo. Había precedido un largo tiempo de gestación: no sólo los dieciocho meses desde aquella vivencia casi mística, tan conocida y de que tanto se ha hablado, que tuvo junto a unas rocas entre Silvaplana y Surlei, en la Engadina, donde le asaltó el pensamiento del retorno, «a 6.000 pies por encima de los hombres y del tiempo». Sus ideas estaban ya en embrión en muchas crisálidas: en la metafísica de artista y en el positivismo. Visto de manera completamente externa, *Así habló Zaratustra* es una cadena de discursos simbólicos mantenidos en conexión por una débil fábula. En este aspecto las diversas partes están todas a la misma altura; cada una contiene ideas centrales y, junto a ellas, también pasajes más flojos. Y, sin embargo, no es posible dejar de ver en la obra una gradación dramática: las dos primeras partes corren hacia la tercera, que representa el punto culminante y que comprende la mayor parte de los discursos llenos de hondo sentido; la cuarta parte representa una sensible caída, la preponderancia de un alegorismo y de una exposición legendaria que a veces resultan penosos. Nietzsche dejó diversos esbozos de una continuación, así como otros finales distintos de la obra. Estos pueden proporcionarnos, ciertamente, valiosas indicaciones de detalle para su interpretación, pero nos hacen ver también, en cierto modo, el callejón sin salida, el carácter fragmentario de su experiencia filosófica fundamental. No podemos interpretar aquí

todos los discursos. Pero, asimismo, parece imposible hablar sobre *Así habló Zaratustra* sin atreverse a hacer al menos en algunos pasajes el intento de una interpretación.

A propósito del título de esta obra conviene notar brevemente que al acudir a la figura de Zaratustra, Nietzsche quería referirse a un viraje de la historia. En *Ecce homo* se dice a este propósito: «No se me ha preguntado, pero se debería haberme preguntado qué significa, cabalmente en mi boca, en boca del primer inmoralista, el nombre *Zaratustra;* pues lo que constituye la inmensa singularidad de este persa en la historia es justo lo contrario de esto. Zaratustra fue el primero en advertir que la auténtica rueda que hace moverse a las cosas es la lucha entre el bien y el mal —la trasposición de la moral a lo metafísico, como fuerza, causa, fin en sí, es obra *suya.* Mas esa pregunta sería ya, en el fondo, la respuesta. Zaratustra *creó* ese error, el más fatal de todos, la moral; en consecuencia, también él tiene que ser el primero en *reconocerlo.* No es sólo que él tenga en esto una experiencia mayor y más extensa que ningún otro pensador...: mayor importancia tiene el que Zaratustra sea más veraz que ningún otro pensador. Su doctrina, y sólo ella, considera la veracidad como virtud suprema... La autosuperación de la moral por veracidad, la autosuperación del moralista en su antítesis —en *mí*— es lo que significa en mi boca el nombre de Zaratustra» [3].

La acción que sirve de marco a la obra y que en el fondo es una breve fábula, se cuenta muy rápidamente: El pensador que a los treinta años (la edad en que comenzó a exponer su enseñanza la gran antifigura de Nietzsche: Jesús de Nazaret) se retira todavía otros diez a la montaña, a la soledad y, con ello, a la cercanía esencial de todas las cosas, comienza su «descenso», su bajada a los hombres, para llevarles su doctrina. Primero la predica en la plaza; luego, a los individuos. Pero todavía no están despiertos ni abiertos los oídos para escuchar su mensaje. Por ello vuelve otra vez y predica a sus discípulos la segunda serie de parábolas, pero duda en manifestarles su pensamiento más hondo, el pensamiento del eterno retorno de lo mismo. Y así, vuelve por tercera vez, y se encuentra a sí mismo y el centro esencial de su pensamiento. La cuarta parte, declinante, muestra el ensayo vital de los «hombres superiores», precisamente aquellos que representan el «residuo de Dios», de los idealistas, a los cuales se les ha hundido el cielo ideal y ahora experimentan el grande y horroroso vacío: «Todos los hombres del gran anhelo, del gran asco, del gran hastío», los nihilistas. Mas el pensador supera también

[3] XV, 118 s. (Véase *Ecce homo,* edición citada página 125.)

a estos «hombres superiores», con los cuales celebra la «Cena», en una parodia sacrílega. Pero cuando llega su símbolo, el león y la paloma, alegorías de la fortaleza y la dulzura, parte y abandona «su caverna, ardiente y fuerte como un sol matinal que viene de oscuras montañas» [4]. Con esta partida a lo desconocido termina el libro. Este es tal vez su símbolo más poderoso, aunque no se le ha prestado atención.

La primera parte se abre con un prólogo en el que se presenta la imagen bifronte que Zaratustra tiene del hombre. Trata del superhombre y del último hombre. Estos no son simples extremos que aquí aparezcan yuxtapuestos. El superhombre no es todavía en absoluto una realidad, es una esperanza. Pero una esperanza cuya situación es la realidad del último hombre: la hora cósmica del último hombre es el momento de crear el superhombre, de salir al encuentro de él, que es la esperanza suprema. Nietzsche oculta esta conexión, pues invierte la serie. Esboza la imagen de esta esperanza en la plaza, es decir, ante el último hombre, ante el hombre que ha perdido todo idealismo, toda fuerza para trascenderse a sí mismo, que ya no se atreve a nada, no quiere ya nada, no realiza ya proyectos; que, históricamente sobresaturado del juego, produce lástima. Es el hombre del nihilismo pasivo, que no cree ya en nada, en el que se ha consumido y extinguido la potencia creadora del ser humano; que, en el fondo, no hace otra cosa que vegetar, aunque dispone de una cultura muy amplia; que no es ya una tarea para sí mismo. Es el hombre pequeño, en cuya alma no arde ya la llama del entusiasmo, que «tiene su pequeño placer para el día y su pequeño placer para la noche: pero honra la salud» [5]. Con una mordacidad corrosiva dibuja Nietzsche la imagen de nuestra vida moderna: el último hombre somos nosotros, todos nosotros, que el domingo creemos en Dios, que hacemos uso de las diversiones masivas, del tiempo libre organizado por otros, para no ser devorados por el horroroso aburrimiento de una vida que no quiere nada, que en el fondo quiere «la Nada». Ha llegado el tiempo que Nietzsche previó y cuyas sombras le aterraban profundamente: «¡Ay! ¡Llega el tiempo en que el hombre dejará de lanzar la flecha de su anhelo más allá del hombre, y en que la cuerda de su arco no sabrá ya vibrar!» [6]. La doctrina de Nietzsche acerca del superhombre y del último hombre tiene el carácter de un «discurso preliminar»: no es más que una obertura, un

[4] VI, 476. (Véase *Así habló Zaratustra*, edición citada, página 433.)
[5] VI, 20. (Véase *Así habló Zaratustra*, edición citada, página 40.)
[6] VI, 19. (Véase *Así habló Zaratustra*, edición citada, página 38.)

preludio a un ensayo filosófico de pensar nuevamente la esencia del hombre desde su relación con las verdades fundamentales de la voluntad de poder, de la muerte de Dios y del eterno retorno. El superhombre no es una mera imagen existencial, como tampoco lo es el último hombre. La caracterización existencial tiene sólo un sentido preparatorio. Es la primera señal en el camino de ideas que Nietzsche recorre en *Así habló Zaratustra.*

## 2. El superhombre y la muerte de Dios

Al descender Zaratustra al país de los hombres, tras diez años de soledad en la montaña, encuentra en su camino, en el bosque, al santo, al solitario del bosque, que se apartó de los hombres para amar únicamente a Dios. Este no tiene ninguna enseñanza, nada que decir a los hombres; su existencia solitaria se relaciona únicamente con Dios; con él es con quien habla. Su diálogo esencial es la oración, el hablar del hombre a Dios. Pero el solitario Zaratustra, que se dice para sí: «¡Será posible! ¡Este viejo santo en su bosque no ha oído todavía nada de que *Dios ha muerto!*», este solitario, que no dialoga con lo sobrehumano, tiene que hablar a los hombres precisamente cuando dice su palabra esencial, tiene que *enseñarles.* Tras la muerte de Dios el verdadero lenguaje del hombre no es ya el nombrar a los dioses, la invocación de lo santo. Ahora es el lenguaje *del hombre al hombre;* la proclamación de la suprema posibilidad humana, la *doctrina del superhombre.* La muerte de Dios es, por tanto, la situación fundamentante de la enseñanza de Zaratustra. Nietzsche la justifica con una «parábola solar»: la felicidad del sol consiste en que su sobreabundancia de luz sea recibida por las cosas que ilumina. El pensador Zaratustra se compara con el mismo sol; el maestro del superhombre es ahora la «luz del mundo», cosa que antes lo era Dios. Con la muerte de éste, es decir, con la muerte de toda «idealidad», en su forma de un más allá del hombre, de una trascendencia objetiva, con el hundimiento de la luminosa bóveda estrellada que cubría el paisaje vital del hombre, surge el peligro de un tremendo empobrecimiento del ser humano, de una horrible trivialización en un ateísmo superficial y en el desenfreno moral: la tendencia idealista se atrofia, la vida se torna «ilustrada», racionalista y banal. O también: la tendencia idealista permanece, pero no se pierde ya venerando lo creado por ella misma como si fuera algo extraño, el Dios trasmundano y el decálogo por él promulgado, sino que cobra conciencia de su naturaleza *creadora* y proyecta ahora

conscientemente nuevos ideales creados por el hombre. Estas dos posibilidades del ser humano tras la muerte de Dios son el último hombre y el superhombre. El mismo Nietzsche se decide con pasión. El enseña el superhombre y muestra la índole profundamente despreciable del último hombre. Su doctrina no tiene aquí la frialdad de una exposición teórica, sino que, por así decirlo, tiembla de conmoción e intenta hablar a gentes conmovidas. El lenguaje de Zaratustra, cuando enseña, es el entusiasmo hímnico: «¿Qué lenguaje hablará tal espíritu cuando hable él solo consigo mismo? El lenguaje del *ditirambo*... Oigase cómo Zaratustra habla consigo mismo *antes de la salida del sol:* tal felicidad de esmeralda, tal divina ternura no la poseyó, antes de mí, lengua alguna», se dice en *Ecce homo* [7]. Hablando con rigor sólo es ditirambo el diálogo de Zaratustra consigo mismo, sobre todo las canciones, como las tituladas «La canción del baile», «La canción de la noche», «La canción de los sepulcros», «Antes de la salida del sol», «Del gran anhelo», «Los siete sellos» (La canción Sí y Amén). Los discursos de Zaratustra al pueblo y a sus discípulos son parábolas impregnadas de un *pathos* poderoso. Mas Nietzsche no enseña sólo con los discursos doctrinales de Zaratustra: tal vez su manera más poderosa de enseñar consista precisamente en sus diálogos ditirámbicos consigo mismo. En ellos muestra, en efecto, el tipo del superhombre, nos sitúa directamente en el talante existencial de éste, en su experiencia más íntima. La forma poética de Zaratustra no es posible comprenderla en última instancia desde el propósito de Nietzsche de dar una expresión entusiástica al nuevo idealismo, al idealismo reconvertido, una expresión que tiene un carácter de apelación, que con su ímpetu convoca a la grandeza de la existencia. «Ay», dice Zaratustra, «yo he conocido nobles que perdieron su más alta esperanza. Y desde entonces calumniaron todas las esperanzas elevadas. Desde entonces han vivido insolentemente en medio de breves placeres y apenas se trazaron metas de más de un día... Mas por mi amor y mi esperanza te conjuro: ¡no arrojes al héroe que hay en tu alma! ¡Conserva tu más alta esperanza!» [8]. El carácter heroico de la existencia humana es lo que hay que mantener firme ahora, tras la muerte de Dios. Hay que devolver a la vida aquello que, como Dios, parecía extraño y perteneciente al más allá. Nietzsche intenta hacer esta llamada por todas partes y quiere suscitar el talante de una grandeza heroica del hombre, incluso frente al hundimiento del «cielo ideal». Por ello, *Así habló Zara-*

[7] XV, 97. (Véase *Ecce homo*, edición citada, página 103.)
[8] VI, 62. (Véase *Así habló Zaratustra*, edición citada, página 75.)

*tustra* está sobrecargado de una tensión febril, de un *pathos* exagerado, de invocaciones y rayos de pasión, de imperativos y anatemas. El carácter hímnico del lenguaje de Zaratustra no facilita el acceso al pensamiento de Nietzsche; al contrario, lo dificulta terriblemente. La estructura interna de la obra, el decurso de sus ideas, resultan difíciles de conocer bajo la muchedumbre de los símbolos. Y, sin embargo, eso está allí; una vez que se lo ha visto, asombra el carácter consecuente de la construcción.

El «Prólogo» traza con breves rasgos la imagen del superhombre. Este es el «sentido de la tierra». El hombre, ese ser que se trasciende a sí mismo, se ha trascendido hasta ahora siempre en dirección a Dios. Pero Dios significa para Nietzsche la síntesis de toda idealidad trascendente; el hombre ha *usado* y ha *abusado* de la tierra para adornar la imagen del más allá. De la tierra ha sacado los colores, el ardor, las imágenes con que ha engalanado el luminoso reino trascendente de las ideas eternas, imperecederas. Al renunciar a la tierra, ha abusado de ella. El superhombre, que conoce la muerte de Dios, esto es, el fin del idealismo perdido en el más allá, ve en éste tan sólo un reflejo utópico de la tierra, devuelve a la tierra lo que ella había prestado y lo que se le había robado, renuncia a todos los sueños ultramundanos y se vuelve a la tierra con la misma pasión que antes dedicaba al mundo de los sueños. La cumbre suprema de la libertad humana se vuelve hacia la Gran Madre, hacia la tierra de anchos senos; en ella tiene el límite, el contrapeso que equilibra todas las proyecciones hacia fuera. Al reinstalarse la existencia humana en la tierra, al basar su libertad en ella, o más exactamente, al no ser ya la libertad una libertad para Dios, pero tampoco una libertad para la nada, sino la libertad para la tierra, que es el seno de que surge todo lo que nace y ocupa un lugar y un sitio en el tiempo, al hacer esto, la existencia humana adquiere, a pesar de todos los riesgos, una estabilidad última. Donde se hallaba antes Dios para el hombre prisionero de su autoalienación se encuentra ahora la tierra: «En otro tiempo el delito contra Dios era el máximo delito, pero Dios ha muerto y con El han muerto también esos delincuentes. ¡Ahora lo más horrible es delinquir contra la tierra y apreciar las entrañas de lo inescrutable más que el sentido de aquélla! »[9]. Nietzsche comienza hablando directamente del carácter de trascendencia del hombre: «El hombre es algo que debe ser superado.» Pero esto se aplica a todo lo viviente: «Todos los seres han creado hasta ahora algo por encima de ellos mismos: ¿y queréis ser vosotros

[9] VI, 13 s. (Véase *Así habló Zaratustra,* edición citada, página 34 s.)

el reflujo de esa gran marea, y retroceder al animal más bien que superar al hombre?» [10]. ¿Se expresa aquí, pues, en última instancia la idea darwinista de la evolución? ¿Está la metafísica de Nietzsche fundada en una hipótesis científico-natural? De ningún modo. El pensador alude sólo a ideas corrientes, ordinarias, para formular su problema. El hombre es un ser que se supera a sí mismo porque en él la esencia universal de la vida en cuanto tal, la voluntad de poder se conoce y puede conocerse a sí misma. El conocimiento de la voluntad de poder exige al mismo tiempo el conocimiento de la muerte de Dios, y viceversa. Ambas ideas tienen una conexión interna. En tanto no se conoce la muerte de Dios, las autosuperaciones del hombre se dirigen al más allá; son infidelidades a la tierra, ascetismo, desprecio del cuerpo, vencimiento de lo terreno, de lo sensible. «Y el más sabio de vosotros es tan sólo un ser escindido, híbrido de planta y fantasma» [11]. ¿Qué significa esto? Tal ser se halla desgarrado por una contradicción del más acá y del más allá, de lo sensible y lo espiritual. Lo espiritual es utópico, lejano a la tierra, fantasmal; lo sensible, negado, por así decirlo, por lo espiritual, existe sólo con vida vegetativa, como planta. La infidelidad a la tierra desgarra al hombre en una contradicción de lo sensible y lo espiritual, en una contradicción de cuerpo y alma. Con el idealismo el hombre se convierte en un ser escindido, desgraciado; desprecia el cuerpo, al que, sin embargo, está encadenada su alma; quiere huir de esta prisión. Pero la trasmutación del idealismo mediante la idea del superhombre significa la curación de la desgarradura que divide al hombre y lo escinde, representa una reconciliación en la que se desvanece la contradicción del cuerpo y alma. «¡Yo os conjuro, hermanos míos, *permaneced fieles a la tierra* y no creáis a quienes os hablan de esperanzas sobrenaturales! Son envenenadores, lo sepan o no» [12].

La imagen del superhombre permanece por el momento indeterminada. Pero Nietzsche traza una línea de aproximación a él al caracterizar ciertas formas previas y ciertos precursores de ese hombre perfecto y sano al que ha denominado superhombre. Este va siendo así determinado indirectamente sólo por referencias. «La grandeza del hombre está en ser un puente y no una meta: lo que en el hombre se puede amar es que es un *tránsito* y un *ocaso*» [13]. El hom-

[10] VI, 13. (Véase *Así habló Zaratustra,* edición citada, página 34.)
[11] VI, 13. (Véase *Así habló Zaratustra,* edición citada, página 34.)
[12] VI, 13. (Véase *Así habló Zaratustra,* edición citada, página 34.)
[13] VI, 16. (Véase *Así habló Zaratustra,* edición citada, página 36.)

bre, como puente hacia el superhombre, se da en aquellos precursores que Nietzsche menciona: los grandes despreciadores, los que se ofrendan a la tierra, los conocedores, los trabajadores e inventores, los que aman su virtud y sucumben con ella, los pródigos de alma, los pudorosos de la felicidad, los justificadores tanto del futuro como del pasado, los que castigan a su dios, los de alma profunda, los muy ricos, los espíritus libres. Por así decirlo, Nietzsche liba la miel de múltiples flores raras del jardín humano. En todos los precursores se encarna y prefigura el superhombre. Pero lo que en tales tipos se encuentra desparramado, en él está todo junto: «Yo amo a todos aquellos que son como gotas pesadas que caen una a una de la oscura nube suspendida sobre el hombre: ellos anuncian que el rayo viene, y perecen como anunciadores. Mirad, yo soy un anunciador del rayo y una pesada gota que cae de la nube; mas ese rayo se llama *superhombre*» [14]. Con sus animales, el águila y la serpiente, es decir, el orgullo y la astucia, comienza Zaratustra sus discursos a sus compañeros, comienza su «descenso». Soberbia y astucia son sus atributos, elegidos intencionadamente; se oponen, en una contraposición buscada, a la humildad y a aquella «pobreza de espíritu» ante la cual la sabiduría de este mundo se convierte en locura. Son anticristianos.

El tema central de la primera parte de *Así habló Zaratustra* es la «muerte de Dios». Todos los discursos tenemos que entenderlos desde este centro esencial. La primera serie de predicaciones del libro está dedicada a trasmutar, a dar la vuelta al idealismo. Esto podríamos demostrarlo convincentemente mediante una interpretación detallada y seguida de cada uno de los discursos. Sin embargo, nos concentraremos en unos pocos puntos centrales. El primer discurso, que lleva el título «De las tres transformaciones» [15], presenta el tema fundamental: la trasformación de la esencia del hombre por la muerte de Dios, es decir, la trasformación por la que se pasa de la autoalienación a la libertad creadora que se conoce a sí misma. «Tres transformaciones del espíritu os menciono: cómo el espíritu se convierte en camello, y el camello en león, y el león, por fin, en niño.» El camello: éste significa todavía la existencia en el modo de ser de la grandeza, significa el hombre de gran respeto, que se inclina ante la omnipotencia de Dios, ante la sublimidad de la ley moral; que se arrastra y se carga voluntariamente con los grandes pesos. «¿Qué es lo más pesado, héroes? así pregunta el espíritu paciente, para que yo cargue con ello y mi fortaleza se regocije.» El

[14] VI, 18. (Véase *Así habló Zaratustra*, edición citada, página 38.)
[15] VI, 33 ss. (Véase *Así habló Zaratustra*, edición citada, páginas 49 ss.)

hombre que está bajo el peso de la trascendencia, el hombre del idealismo: éste se asemeja en el discurso de Nietzsche, al camello. No desea tener facilidades, desprecia la ligereza de la vida ordinaria y pequeña, quiere tareas en que demostrar sus fuerzas, quiere cumplir mandamientos pesados y rigurosos, que no resulten fáciles, que opriman pesadamente: quiere su deber y todavía más, quiere obedecer a Dios y someterse al sentimiento de la vida que pende sobre él; en la obediencia y en el sometimiento tiene el espíritu respetuoso la grandeza que le es propia. Rodeado por un mundo compacto de valores, está sometido, de manera resignada y voluntaria, al mandamiento del «tú debes». El camello que marcha cargado hacia el desierto se transforma aquí precisamente en león. El idealismo se hunde por sí mismo; la moral se autoelimina a causa de la veracidad; por «motivos ideales» tiene lugar la inversión del idealismo. El espíritu respetuoso y sumiso se transforma en «león», es decir, arroja de sí las cargas que le agobiaban y oprimían desde «fuera», lucha con su «último dios»: la moral objetiva. Conoce su autoalienación anterior y ahora lucha contra el dragón milenario, contra los valores que parecen existir objetivamente. En la lucha del león contra la moral idealista, con su base trascendente, su «mundo inteligible» y su voluntad divina, el hombre se crea su libertad, libera la libertad que en él dormía, supera el estado de la falta radical de libertad de la regulación de la vida por un sentido vital impuesto y que hay que aceptar. Pero esta libertad del león que dice «no», esta libertad que se rehúsa a Dios, a la moral objetiva y a la cosa en sí metafísica, que se da cuenta de que todo esto son ilusiones de una autoalienación idealista, no es lo último. Esto es sólo la libertad negativa, la «libertad de», pero no es todavía la «libertad para»: «Crearse libertad y un no santo incluso frente al deber: para ello, hermanos míos, es preciso el león.» Mas la negación de los valores antiguos y venerables, o mejor, la negación de la *trascendencia* de tales valores o la salida de la autoalienación de la existencia humana, no es todavía una proyección nueva, no es aún una nueva productividad creadora, constructiva, de la Humanidad liberada. El león contrapone al «tú debes», que domina al camello, su soberano «yo quiero». Pero todavía hay demasiada lucha y demasiada defensa en ese «yo quiero». Todavía hay demasiada porfía y demasiado endurecimiento en sí mismo. La nueva voluntad es todavía, ella misma, querida; no posee aún la auténtica soltura del querer creador, de una nueva proyección de valores nuevos. Esta la tiene sólo el niño. «Inocencia es el niño, y olvido, un nuevo comienzo, un juego, una rueda que se mueve por sí misma, un primer movimiento, un santo

decir sí. Sí, hermanos míos, para el juego del crear se precisa un santo decir sí: el espíritu quiere ahora *su* voluntad, el retirado del mundo conquista ahora *su* mundo.» La esencia originaria y auténtica de la libertad como proyección de nuevos valores y de nuevos mundos de valores es aludida con la metáfora del juego. La naturaleza de la libertad positiva es juego. La muerte de Dios pone de manifiesto el carácter de aventura y de juego de la existencia humana. La creatividad del hombre es juego. La trasformación del hombre en superhombre no es un salto, en el que repentinamente apareciese, por encima del *homo sapiens,* una nueva raza de seres vivos. Esta trasformación es una metamorfosis de la libertad finita, su rescate de la autoalienación, y la libre aparición de su carácter de juego.

Señalemos cómo ya en su primer período Nietzsche adopta —siguiendo intencionadamente a Heráclito— el concepto del juego y le da una posición central, y cómo interpreta con él su noción básica de lo dionisíaco. Pero en este discurso de Zaratustra el juego no es ya el pleno juego dionisíaco del mundo, no es el juego del fondo primordial, que edifica y destruye el mundo fenoménico. Ahora se lo concibe como el juego de la estimación axiológica del hombre, como la proyección lúdica de mundos de valores. Pero el juego del valorar creador vuelve problemático el esquema metafísico de mundo de los sentidos y mundo del espíritu, de *mundus sensibilis* y *mundus intelligibilis,* de un más acá y un más allá. Los trasmundos de la metafísica descansan, lo mismo que la trascendencia de los valores, en un Dios *vivo.* Pero tras la *muerte* de Dios, aquellas distinciones han desaparecido. En las metáforas del «camello», el «león» y el «niño» no debemos ver solamente el cambio *esencial* de la libertad humana que se libera para llegar a ser ella misma y, con ello, la génesis del superhombre. Tales símbolos son también, en cierta medida, estaciones del camino mental recorrido por Federico Nietzsche. A la mencionada serie corresponden las figuras en las cuales expresó antes su autocomprensión del mundo: el genio, que es el hombre que más sirve, que se convierte en paso hacia una potencia superior al hombre, corresponde al camello; el espíritu libre, el hombre crítico y negador, el marinero audaz que navega hacia costas desconocidas y lejanas, corresponde al león; y Zaratustra mismo, el que dice «sí», el que dicta nuevos valores, corresponde al niño que juega. Asimismo, el sentido del «discurso» está muy lejos de ser una presentación autobiográfica. El que la propia vida de Nietzsche atravesara las estaciones y transformaciones que exigía para el hombre en general, revela solamente que su pensamiento era un pensamiento serio y que

le obligaba a él mismo. Nietzsche existe pensando: vive su pensamiento y piensa su vida.

La transformación radical de la existencia, expresada en este primer discurso, continúa siendo un presupuesto de todo lo que sigue. Desde aquí puede Nietzsche caracterizar la idea de la virtud, tal como se la considera corrientemente *antes* de tal cambio, como un *sueño* de la vida en el que el hombre no ha despertado todavía a sí mismo; aquí se encuentra prisionero de la apariencia de la transcendencia y ha olvidado su propia esencia creadora. Los predicadores de la virtud predican el sueño, el autoolvido de la libertad que juega. De igual manera, el pensamiento metafísico procede —para Nietzsche— de un «trasmundo»; tiene origen terreno; es, por así decirlo, sólo un «sueño», mediante el cual quiere el hombre redimirse de su sufrimiento. «Fatiga, que de *un solo* salto quiere llegar al final, de un salto mortal, una pobre fatiga ignorante, que ya no quiere ni querer: ella fue la que creó todos los dioses y todos los trasmundanos» [16]. Y en el desprecio idealista del cuerpo ve Nietzsche, consecuentemente, una voluntad de decadencia que se desconoce a sí misma. En esta triple visión de la virtud, el trasmundo y el desprecio del cuerpo se expresa el conocimiento de la muerte de Dios. La misma visión guía la interpretación de la muerte, la guerra, la amistad, el amor: todas las relaciones humanas fundamentales son invertidas, examinadas y sopesadas de nuevo. La balanza de la existencia no se encuentra ya ahora en la mano de Dios; a partir de su muerte todo ofrece un aspecto nuevo; la tierra es el último criterio; la gran prueba y el gran examen de todas las cosas humanas se realizan con fidelidad a ella. Cuando se lo concibe en su esencia, el hombre es el *creador*. «Del camino del creador», reza el título de un discurso [17], que recoge otra vez el tema de la trasformación de la existencia. El camino del creador conduce al aislamiento máximo; lleva a salirse de todas las comunidades de vida, de toda alianza, de todo amor y de toda compasión; el aislamiento nos reduce al propio «sí-mismo». Pero no todos tienen el derecho de tal búsqueda de sí, de tal egoísmo; «¿Libre te llamas a ti mismo? Quiero oír tu pensamiento dominante, y no que has escapado de un yugo. ¿Eres tú alguien al que le *sea lícito* escapar de un yugo? Más de uno hay que arrojó de sí su último valor al arrojar su servidumbre. ¿Libre de qué? ¡Qué importa eso a Zaratustra! Tus ojos deben anunciarme con claridad: ¿libre *para qué?*» El discurso último y decisivo de la primera parte,

[16] VI, 42. (Véase *Así habló Zaratustra,* edición citada, página 57.)
[17] VI, 91 ss. (Véase *Así habló Zaratustra,* edición citada, páginas 101 ss.)

titulado «De la virtud que hace regalos» [18], expresa cuál es el *auténtico «sí-mismo»* del hombre, la liberación acontecida con el *conocimiento de la muerte de Dios.* El ser-sí-mismo no es un fijo autoconservarse y automantenerse a sí mismo; es movimiento que juega, que se trasciende a sí mismo. El egoísmo del creador no tiene el carácter de un egoísmo pequeño y bajo; es puro derroche de sí. «En verdad, semejante amor que hace regalos tiene que convertirse en ladrón de todos los valores; pero yo llamo sano y sagrado a ese egoísmo. Existe otro egoísmo, demasiado pobre, un egoísmo hambriento que siempre quiere hurtar, el egoísmo de los enfermos, el egoísmo enfermo.» El egoísmo rico, el egoísmo que se prodiga, que no quiere conservarse a sí mismo, sino que quiere siempre trasformarse en una vida más rica, más plena, más poderosa, en una vida que rebose y que dé a otros de su riqueza, este impulso de la vida humana hacia un poder más alto y superior, la vida creciente, ascendente, esta búsqueda de sí en autosuperaciones y autodominios siempre nuevos es la verdadera forma de ser del hombre liberado de Dios, del Creador. «Cuando vuestro corazón hierve, ancho y lleno, igual que el río, siendo una bendición y un peligro para quienes habitan a su orilla: allí está el origen de vuestra virtud. Cuando estáis por encima de la alabanza y de la censura, y vuestra voluntad quiere dar órdenes a todas las cosas, como la voluntad de un amante: allí está el origen de vuestra virtud.» El modo fundamental como aquí se define el «sí-mismo» humano creador, que se prodiga y que busca la prepotencia de la vida, prefigura ya la idea básica que domina la segunda parte de *Así habló Zaratustra:* la idea de la «voluntad de poder». La voluntad de poder está vista todavía, en principio, desde el hombre, es decir, como autosuperación creadora, propia de la existencia que juega libremente. La muerte de Dios es la idea directriz de la primera parte de la obra. El idealismo —el idealismo moral, el metafísico y el religioso— aparece como el gran camino errado del hombre. «De cien maneras han hecho ensayos y se han extraviado hasta ahora tanto el espíritu como la virtud. Sí, un ensayo ha sido el hombre. ¡Ay, mucha ignorancia y mucho error se han vuelto cuerpo en nosotros! No sólo la razón de milenios, también su demencia se abre paso en nosotros. Peligroso es ser heredero.»

La locura de los milenios es —para Nietzsche— la interpretación idealista del hombre y del mundo. Es preciso trasmutar esa locura del idealismo: transformarla precisamente en el conocimiento de que Dios ha muerto. Sólo entonces podrán brillar las posibilidades libres

[18] VI, 109 ss. (Véase *Así habló Zaratustra,* edición citada, páginas 118 ss.)

del hombre: «Mil senderos existen que aún no han sido nunca recorridos: mil formas de salud y mil ocultas islas de la vida. Inagotados y no descubiertos continúan siendo siempre para mí el hombre y la tierra del hombre.» El terreno de juego de la libertad es inabarcable si Dios no limita ya al hombre, si esa pared insalvable no cierra ya su camino ascendente, si ya no cae sobre el país humano la sombra inmensa del Señor. Nietzsche *no* coloca al hombre en el lugar de Dios: no diviniza ni idolatra la existencia finita. En el lugar de Dios, en el lugar del Dios cristiano y del platónico reino de las Ideas coloca la *tierra.* Tal vez ésta sea también una diosa antiquísima, pero una diosa informe, sin perfiles, que «está cercana y es difícil de aprehender». Nietzsche acaba el primer libro de su obra con la invocación que Zaratustra, al irse, dirige a sus discípulos: «"*Muertos están todos los dioses: ahora queremos que viva el superhombre.*" ¡Sea ésta alguna vez, en el gran mediodía, nuestra última voluntad! »

### 3. La voluntad de poder

La segunda parte de *Así habló Zaratustra* menciona expresamente lo que, como poder que domina el mundo, está presente también en el juego de la libertad humana. La idea básica es ahora la doctrina de la voluntad de poder. Pero ésta no se introduce de repente; Nietzsche no salta a una idea nueva. La deduce de lo anterior. El hombre trasformado, el hombre hecho niño, es el creador. El es el hombre auténtico, el hombre esencial. Naturalmente, el «creador» no significa el hombre del trabajo, sino el hombre que juega creando, que dicta valores, que posee una voluntad grande, que se marca una meta, que se aventura a trazar un nuevo proyecto. Para el creador no existe un mundo ya listo y lleno de sentido al que ajustarse sin más. Se relaciona de manera originaria con todas las cosas, renueva todos los criterios y todas las estimaciones, establece una vida humana nueva en su integridad, existe «históricamente», en el sentido más alto de esta palabra, es decir: creando. «Y eso a lo que habéis dado el nombre de mundo, eso debe ser creado primero por vosotros: ¡vuestra razón, vuestra imagen, vuestra voluntad, vuestro amor deben devenir ese mundo! » [19]. Pero esta actitud básica creadora sería limitada, coartada, reducida, si hubiera Dios y dioses. La libertad quedaría coartada en su ámbito de juego por las prescripciones, mandamientos y prohibiciones. Dios es una contradicción de la libertad

[19] VI, 124. (Véase *Así habló Zaratustra,* edición citada, página 132.)

humana. Cuando ésta se comprende a sí misma, no puede soportar ya el pensamiento de Dios. «Si hubiera dioses, ¡cómo soportaría yo el no ser Dios!» [20]. Esta frase de Zaratustra no tiene un sentido blasfemo. Está pensada, más bien, desde la contradicción existente entre libertad finita y voluntad de Dios. La libertad del hombre creador no puede ser menoscabada por la libertad divina. El único límite de su libertad soportable para él es la tierra, es decir, no el poder de un Ser aislado y extraño, sino la omnipotencia como potencia propia del universo. El hombre creador se sabe, al crear, uno e idéntico con la energía creadora de la tierra. «Dios es una suposición: mas ¿quién bebería todo el tormento de esa suposición sin morir? ¿Su fe le debe ser quitada al creador, y al águila su cernerse en lejanías aquilinas?» [21]. No es sólo, sin embargo, que el pensamiento de Dios cierre a la libertad del hombre el camino que conduce al ámbito abierto de posibilidades todavía desconocidas. El crear en cuanto tal, en cuanto historicidad originaria, está remitido a la realidad del tiempo; toma el tiempo en serio, se proyecta hacia futuros lejanos; se adelanta con su voluntad; sus esperanzas supremas corren delante de él. Pero la idea metafísico-trasmundana de Dios establece un más allá de espacio y tiempo ante el cual este último resulta algo banal, mero fenómeno. El tiempo queda entonces desvalorizado, excluido de la realidad auténtica. Este punto de partida idealista que niega la realidad del tiempo y que está implantado en la idea de Dios de la tradición metafísica occidental, significa para Nietzsche precisamente una desvalorización total de la voluntad de futuro del creador. Si el tiempo no es, en su último sentido, real, entonces la historia no tiene sentido alguno, y el camino del hombre en el tiempo y las metas proyectadas por él no poseen ningún significado. Por ello, la muerte de Dios representa también para Nietzsche la desaparición de la negación del tiempo y el reconocimiento de éste como dimensión verdadera de todo ser. Frente al idealismo, que había expulsado el tiempo del ser, Nietzsche quiere restituir el ser —entendido como «tierra»— al tiempo y pensar una conexión fundamental entre ser y tiempo. «Malvadas llamo, y enemigas del hombre, a todas esas doctrinas de lo Uno y lo Lleno y lo Inmóvil y lo Saciado y lo Imperecedero. ¡Todo lo imperecedero —no es más que un símbolo! Y los poetas mienten demasiado» [22]. El tiempo real, que no podemos pasar por alto ni superar, el ir y venir de las cosas, el cambio perma-

[20] VI, 124. (Véase *Así habló Zaratustra,* edición citada, página 132.)
[21] VI, 124. (Véase *Así habló Zaratustra,* edición citada, página 132.)
[22] VI, 125. (Véase *Así habló Zaratustra,* edición citada, página 132.)

nente, el tránsito rugidor y galopante de todo lo perecedero, es sólo el cauce del creador. Este tiene su patria expuesta al viento, en lo terreno y perecedero; su crear consiste en edificar y construir, en proyectar metas finitas y en superarlas. El creador, que, con la muerte de Dios, adquiere su libertad suprema y a quien la tierra se le revela, está de manera expresa y voluntaria dentro del tiempo; acepta la caducidad y, por tanto, su propio fin. Al estar instalado en el tiempo, al volverse así al ámbito terreno de juego de todas las cosas, el superhombre experimenta y conoce su finitud. «De tiempo y devenir es de lo que deben hablar los mejores símbolos: ¡una alabanza deben ser y una justificación de todo lo perecedero! »[23]. La libertad del creador se realiza en el proyectarse hacia posibilidades futuras, es decir, finitas y temporales; o dicho de otro modo: en el querer. La esencia del crear es siempre superación: no la superación ascética del tiempo y de la vida, sino la superación de todos los escalones finitos, de todas las metas finitas de la voluntad. En el tiempo, el creador construye constantemente por encima de sí mismo; destruye lo que era y busca lo que todavía no es. « ¡Sí, muchas amargas muertes tiene que haber en nuestra vida, creadores! De ese modo sois defensores y justificadores de todo lo perecedero»[24]. El creador está siempre en camino, está situado entre el fin y el comienzo. No sólo está en el tiempo, sino que participa en el juego del tiempo cósmico. Es, como dice Heráclito, «un niño que juega» (*pais paizon*). La libertad humana-sobrehumana del creador se realiza tomando en serio el tiempo, invirtiendo la negación idealista de éste, queriendo de manera temporal, referida al tiempo, metas finitas, que constantemente son luego superadas. «El querer hace libres: ésta es la verdadera doctrina acerca de la voluntad y la libertad —así os lo enseña Zaratustra»[25]. En el modo de ser del creador ve Nietzsche, por así decirlo, los rasgos de la vida en cuanto tal. El creador se convierte en la mirada que penetra en la esencia del ser terreno, liberado de todas las ideas trasmundanas, metafísicas.

No se trata aquí, en modo alguno, de una trasposición acrítica de categorías humanas al ser en cuanto tal. Debemos ver con mayor claridad la conexión. La «tierra» que durante demasiado tiempo había estado encubierta y desfigurada por las erróneas interpretaciones idealistas, aparece sólo gracias a la transformación acaecida en el hombre por el conocimiento de la muerte de Dios. El más acá, lo

[23] VI, 125. (Véase *Así habló Zaratustra*, edición citada, página 133.)
[24] VI, 125. (Véase *Así habló Zaratustra*, edición citada, página 133.)
[25] VI, 125. (Véase *Así habló Zaratustra*, edición citada, página 133.)

terreno y mundano, el mundo espacio-temporal, que es el escenario de nuestra vida, no está ya desvalorizado como algo provisional, superficial e inauténtico. El verdadero mundo no está situado más allá del espacio y del tiempo, como cosa en sí a la que únicamente puede llegarse con el pensamiento, como reino de las Ideas, como Dios y su reino celestial. En el viraje existencial hacia el superhombre, el espíritu y la libertad se reintegran a la tierra, se reconocen como una parte de ésta, como idénticos con ella. Para expresar esto, Nietzsche encuentra la expresión —escandalosa para muchos oídos— de que el espíritu y el alma son sólo algo del cuerpo. El cuerpo, es decir, la realidad terrena de nuestra existencia, es también la única realidad. No somos, por el espíritu y la libertad, ciudadanos de un mundo inteligible, no somos miembros de un reino espiritual. Somos total y plenamente tierra. Así, pues, sólo la inversión del idealismo hace posible para Nietzsche identificar la humanidad y lo existente en cuanto tal, encontrar en la esencia del hombre la clave de todo lo vivo, más aún, de todo lo que existe en absoluto. La piedra y el animal y el hombre no son, desde luego, iguales; hay diferencias en la esencia y también en el modo de existir. Nietzsche no nivela tales diferencias. No identifica sin más el guijarro y el hombre creador. Los identifica, más bien, en una dimensión de profundidad: son iguales, a pesar de toda la diversidad de la apariencia, en la medida en que son «creaciones» o «productos» de la tierra. Pero ésta no es la mera masa de materia existente, no es la simple suma de todas las cosas finitas. La cosa, lo existente individual ha surgido en cada caso de la tierra, ha salido de ella, pero sin por eso haberla abandonado; por el contrario, la tierra continúa siendo el fondo sustentador sobre el que descansa todo existente finito. Ella está presente en todas partes; y, sin embargo, jamás está lejana o cercana, como lo están las cosas. Está permanentemente presente, pero no es nunca un objeto. Es difícil captar el concepto de tierra, tal como aparece en el pensamiento de Nietzsche. Sólo alusivamente podemos decir ahora que Nietzsche no concibe la tierra como algo meramente existente, sino como lo que hace surgir todo de sí, como el seno de todas las cosas, como el movimiento de la producción, del que surge lo existente múltiple, individualizado y limitado, y adquiere perfil, figura y consistencia. Nietzsche concibe la tierra como un poder creador, como *poiesis*. Y de igual manera ve la definición esencial del hombre en su creatividad, en su libertad creadora. Por ello puede Nietzsche obtener del hombre creador la perspectiva con que penetra en la esencia creadora de la tierra, y, con ello, en el principio cósmico de todas las cosas.

La segunda parte de *Así habló Zaratustra* traza, en el capítulo titulado «En las Islas Afortunadas», la imagen del creador, su relación con el tiempo y su necesario ateísmo. En los capítulos siguientes toma posición— desde la óptica del creador— contra los misericordiosos, los sacerdotes, los virtuosos y la chusma. El capítulo titulado «De las tarántulas» reanuda esta polémica con mayor radicalidad y nos prepara para la doctrina decisiva de esta segunda parte. En las tarántulas ve Nietzsche el símbolo del espíritu de venganza, de la venganza de aquellos a quienes les ha ido mal en la vida. Las tarántulas son los predicadores de la igualdad: en ellos su impotencia vital quiere vengarse de todas las formas de vida poderosa y, por tanto, basada en la desigualdad. Nietzsche polemiza así no sólo contra las corrientes modernas —por ejemplo, la Revolución Francesa, el socialismo y la democracia—, sino, asimismo, contra el cristianismo, con su concepción de la igualdad de todos los hombres ante Dios. Aquí se coloca Nietzsche en violenta oposición a la tradición occidental, a la concepción tradicional de la justicia. Cuanto más poderosa sea una vida influyente y creadora, tanto más introducirá la desigualdad de los hombres precisamente en su nuevo sistema de valores, tanto más implantará una jerarquía y una nobleza de alma. Y al contrario: cuanto más débil e impotente sea una vida, tanto más insistirá en la «igualdad» de todos, tanto más intentará rebajar los únicos, las excepciones, a su ordinariez y a su mediocridad: tanto más verá en la grandeza el crimen contra la igualdad: tanto más querrá vengarse de los hombres de vida poderosa, a quienes todo les ha ido bien. La voluntad de igualdad no es, por tanto, más que la impotente voluntad de poder de los desafortunados. Nietzsche intenta realizar aquí un desenmascaramiento: lo que se presenta como idea de justicia es sólo voluntad encubierta de poder, que se oculta y que abusa del prestigio de la virtud, de la respetabilidad, de la moralidad, para conseguir triunfar. En la idea de igualdad de la mayoría, de la masa, se aloja la venganza, la araña venenosa, la tarántula, que teje sus redes y asesina en ellas a la vida noble. Nietzsche toca ya aquí la temática de la «moral de señores» y «moral de esclavos», que desempeña un papel importante también en su obra posterior.

Mas esta diferencia que subsiste en lo humano, esta diversa concepción de la «justicia», no es ahora lo esencial. Constituye sólo el paso de Nietzsche de la lucha de las valoraciones humanas, de la disputa de las ideas sobre el bien y el mal, a la lucha en la vida en cuanto tal. Y esto significa: a la *voluntad de poder*. «Bueno y malo, y rico y pobre, y elevado y minúsculo, y todos los nombres de los

valores: ¡armas deben ser, y signos ruidosos de que la vida tiene que superarse continuamente a sí misma! Hacia la altura quiere edificarse, con pilares y escalones, la vida misma: hacia vastas lejanías quiere mirar, y hacia bienaventurada belleza —*¡por eso* necesita altura! ¡Y como necesita altura, por eso necesita escalones, y contradicción entre los escalones y los que suben! Subir quiere la vida, y subiendo, superarse a sí misma» [26]. La tierra en su no-presencia, en su movimiento productivo, es denominada «vida». Vida significa aquí no la síntesis de lo orgánico viviente, es decir, la planta, el animal y el hombre. Lo viviente, en el sentido de lo orgánico, es sólo un ámbito parcial de lo existente. En ello no podemos ver los rasgos esenciales de todas las cosas en general. El concepto fundamental de «vida» de Nietzsche está poco explicitado en conceptos puros; se alude a él con imágenes siempre nuevas. La intuición central de Nietzsche no consigue llegar a una estructuración conceptual elaborada. Y, sin embargo, tal intuición no es vaga ni confusa, como se le reprocha. Lo que la «vida» es, es cosa que tiene que ser pensada también en múltiples respectos. Uno de ellos, central, es precisamente el de vida y tierra. La tierra vive. La tierra regala su existencia a todo lo que existe. Todas las cosas —ya sean hombres, o animales, o simples piedras del campo— son productos de la tierra, creaciones de su vida que engendra y que da. Y esta vida de la tierra es para Nietzsche la voluntad de poder. Desde el hombre creador re-piensa Nietzsche la creatividad, la voluntad de poder de la tierra misma.

Nietzsche interrumpe ahora el curso interno de las ideas, que lleva a dar una explicación más precisa de la voluntad de poder, con tres canciones: «La canción de la noche», «La canción del baile» y «La canción de los sepulcros». No es fácil decir en palabras lo que éstas significan. ¿Son canciones que expresan estados de ánimo, resultando inútil en ese caso interrogarlas por un sentido más profundo? «La canción de la noche» es una canción de amor, un cántico del anhelo que el pensador aislado en la luz solar de su conocimiento siente por la noche, por el abismo, por el cobijo. «Es de noche: ahora hablan más fuerte todos los surtidores. Y también mi alma es un surtidor. Es de noche: sólo ahora se despiertan todas las canciones de los amantes. Y también mi alma es la canción de un amante» [27]. En *Ecce homo* dice Nietzsche de «La canción de la noche»: «Nada igual se ha compuesto nunca, ni sentido nunca, ni *su-*

[26] VI, 149. (Véase *Así habló Zaratustra,* edición citada, páginas 153 s.)
[27] VI, 153. (Véase *Así habló Zaratustra,* edición citada, página 159.)

*frido* nunca: así sufre un dios, un Dionisos. La respuesta a este ditirambo del aislamiento solar en la luz sería Ariadna...» [28]. «La canción de la noche» canta la añoranza de la luz por la noche, y ésta aparece como lo femenino, como Ariadna. En cambio, «La canción del baile» canta la vida: «En tus ojos he mirado hace poco, ¡oh vida! Y en lo insondable me pareció hundirme.» La vida aparece en figura de mujer: «Pero yo soy tan sólo mudable y salvaje, y una mujer en todo, y no virtuosa.» También la «sabiduría salvaje» de Nietzsche es una mujer y es también, en cierto modo, la *misma vida insondable* [29]. En «La canción de los sepulcros» Zaratustra recuerda las sepulturas de su juventud, de su vida vivida, y experimenta el dolor de la caducidad. Contra ella invoca ahora a su voluntad, que «hace saltar las rocas»: «Sí, todavía eres tú para mí la que reduce a escombros todos los sepulcros: ¡salud a ti, voluntad mía! Y sólo donde hay sepulcros hay resurrecciones» [30]. Amor, muerte y placer; noche, insondabilidad y sepulcros: todo esto vibra en la llamada *cantarina de lo femenino*, de la Mujer de las mujeres, de la que da a luz todo: la Tierra. Se ha querido ver en estas canciones la *expresión* de determinadas vivencias personales de Nietzsche. Puede ser que tales vivencias hayan dado el tono y el color a las canciones de Zaratustra. Pero éstas se encuentran en un pasaje decisivo de la obra y son algo más que confesiones existenciales.

En el capítulo titulado «De la superación de sí mismo» [31], el tema fundamental de la segunda parte sale totalmente a luz. De nuevo comienza aquí Nietzsche por el hombre: por el pensador y por el que dicta valores. El pensar parece ser, sin embargo, contrario a toda voluntad de poder; es la *entrega pura, no enturbiada por ningún interés*, del hombre a lo que existe. Pero cabalmente esto —dice Nietzsche— es una voluntad de poder, una voluntad de hacer pensable lo existente. Con conceptos se explica el pensador lo existente, detiene el curso del devenir, petrifica en productos estables lo que, en verdad, jamás se detiene. Con un tinglado de palabras y conceptos lanza, por así decirlo, una red al río del tiempo, pescando en él, sin embargo, sólo los peces que él mismo había introducido ya con la sustancia, la causalidad, etc. «Ante todo queréis *hacer* pensable todo lo que existe: pues dudáis, con justificada desconfianza, de que sea ya pensable... Esa es toda vuestra voluntad, sapientísimos, una voluntad de

[28] XV, 100. (Véase *Ecce homo*, edición citada, página 105.)
[29] VI, 157 s. (Véase *Así habló Zaratustra*, edición citada, página 163.)
[30] VI, 163 s. (Véase *Así habló Zaratustra*, edición citada, página 168.)
[31] VI, 165 ss. (Véase *Así habló Zaratustra*, edición citada, páginas 169 ss.)

poder: y ello aunque habléis del bien y del mal y de las valoraciones.» Y de nuevo pasa Nietzsche de la voluntad humana de poder a la voluntad de poder universal, que determina todo lo existente en cuanto tal. «En todos los lugares donde encontré seres vivos encontré voluntad de poder; e incluso en la voluntad del que sirve encontré voluntad de ser señor... Y este misterio me ha confiado la vida misma. "Mira, dijo, yo soy *lo que tiene que superarse siempre a sí mismo...*"» La superación de sí mismo no tiene aquí un sentido ascético; es, precisamente, lo contrario de ello. La vida posee una tendencia a *ascender*, crea productos de poder y no se detiene jamás en esa tarea. Es, por su esencia, inquietud, movimiento; pero no un movimiento lineal, que no se trasciende nunca a sí mismo. No se parece al juego de las olas del mar, en el que unas se yerguen para volver luego a hundirse. Se parece, antes bien, a una torre inmensa, que cada vez se levanta más alta, que crece y crece; cada posición alcanzada se convierte en un trampolín para dar un nuevo salto. La vida no es una corriente que lo abarque todo, sino, más bien, la lucha constante y el antagonismo de todo existente individual contra todos los demás. Forma, por así decirlo, las tensiones polares en que todo lucha contra todo. Y, sin embargo, ella envuelve todas las cosas. Estas, sin embargo, no desaparecen sin más en la in-distinción de la vida que todo lo rodea, no se disuelven en ella, antes bien, son lanzadas a la contraposición y la lucha. En el juego de la vida mora la diferencia, que pone límites y crea hostilidades entre todos los seres individuales. Pero los límites están en movimiento; lo uno intenta dominar a lo otro: la voluntad de poder no es la tendencia a detenerse en una posición de poder ya conquistada, sino que es siempre voluntad de sobrepoder y de sobredominio. «Y así como lo más pequeño se entrega a lo más grande, para disfrutar de placer y poder sobre lo mínimo: así también lo máximo se entrega, y, por amor al poder, expone la vida. Esta es la entrega de lo máximo, el ser temeridad y peligro y un juego de dados con la muerte.»

Nietzsche ataca directamente a Schopenhauer: «No ha dado ciertamente en el blanco de la verdad quien disparó hacia ella la frase de la "voluntad de existir": ¡esa voluntad no existe!... Muchas cosas tiene el viviente en más alto aprecio que la vida misma; pero en el apreciar mismo habla ¡la voluntad de poder!» El significado ontológico fundamental de la voluntad de poder no es interpretado en *Así habló Zaratustra*. Nietzsche caracteriza con ella la «vida». Pero ésta no es una categoría biológica que se refiera sólo a lo «viviente» en contraposición a lo «inerte». Sin embargo, como en *Así habló Zaratustra* Nietzsche parte de la vida humana y pasa luego al con-

cepto —que permanece oscuro— de la vida en general, no resulta fácil ver cuál es el alcance de principio que tiene la idea de la voluntad de poder. Con ella concibe Nietzsche lo que hace tales a todas las cosas finitas y las mantiene en movimiento en el antagonismo de la discordia y de la lucha. Partiendo del hombre creador, la segunda parte de *Así habló Zaratustra* lleva al concepto fundamental de la voluntad de poder. El hombre creador resulta posible tan sólo cuando se toma en serio el tiempo. En el curso de éste se eleva la vida a productos de poder cada vez más altos. Cada escalón prepara ya el siguiente. Mas ¿cómo se relaciona con el tiempo la voluntad de poder, que asciende y asciende y se supera constantemente a sí misma? Este es, evidentemente, un serio problema. ¿Puede proseguir hasta el infinito el juego del sobredominio y de la ascensión constante? Una torre infinita de la vida que se supera a sí misma, ¿no contradice a la esencia del tiempo? Al pensar Nietzsche *realmente la idea de la voluntad de poder, cae en una gran aporía.* Esta es pensada primero desde la voluntad de poder. Más la voluntad de poder es el principio de la vida ascendente. Y ésta es vista, a su vez, ahora en la figura de la vida humana ascendente. En el capítulo titulado «De la redención»[32] Nietzsche no ataca sólo, con una violencia extremada, la idea de redención del cristianismo, de la metafísica en general, que él ve en el alejamiento del más acá: no sólo opone a ella su redención del hombre por el superhombre. El problema más hondo es la relación del futuro —que ha de traer al superhombre— con el ahora, con el presente, y con el pretérito, con el pasado. Zaratustra camina entre los hombres «como entre fragmentos y miembros de hombres». El hombre presente y el pasado es para él lo más insoportable, aquello de que se aparta en su voluntad de crear al superhombre. No sabría vivir si no fuera el vidente del futuro, si no pudiera vivir en la esperanza del superhombre. Vive, pues, en voluntad de futuro, en tensión anhelante hacia un lejano porvenir. Todo lo fragmentario del hombre le parece justificado y, por tanto, «redimido» por aquel futuro. La voluntad de un hombre pleno y total, del superhombre, reúne y sintetiza lo que ahora es «fragmento y enigma y espantoso azar». Mas tal voluntad puede «redimir» solamente en dirección al futuro: sólo puede querer en el terreno de juego de lo posible, de lo no acontecido todavía. Y tiene su límite en aquello que ha sido y que es. Lo único que puede hacer es querer hacia adelante; no puede querer hacia atrás. «La voluntad no puede querer hacia atrás: el que no pueda que-

[32] VI, 203 ss. (Véase *Así habló Zaratustra*, edición citada, páginas 202 ss.)

brantar el tiempo ni la voracidad del tiempo —ésa es la más solitaria tributación de la voluntad.» Toda voluntad de poder termina al chocar contra la inmutabilidad del tiempo ya transcurrido.

¿No le queda a la voluntad de poder otra cosa que reconocer el poder superior del tiempo, poder que se muestra en la fijación de lo sido, es decir, no le queda otra cosa que reconciliarse con el tiempo inexorable? ¿Puede la voluntad querer sólo ilimitadamente hacia adelante y jamás hacia atrás? Con la alusión a estos problemas termina el capítulo. Nietzsche ve la dimensión de la redención en una relación entre poder y tiempo. Una solución que tuviese en cuenta esta dimensión sería sin duda lo contrario de toda redención cristiana y metafísica realizada por un trasmundo del más allá, por la negación de la realidad del tiempo. «Voluntad de poder» y tiempo deben ser concebidos, evidentemente, de manera más radical. No sólo en lo pasado, en la inmutabilidad de lo sido encuentra *su límite la creadora y ascendente voluntad de poder de la* vida. Tampoco puede ascender infinitamente, superarse y sobreelevarse siempre y siempre hacia lo inabarcable durante toda una eternidad. Refiriéndonos al hombre: no puede haber, evidentemente, un superhombre infinito o un superhombre de infinita potencia. La vida ascendente, que sube como una torre, no puede proseguir su elevación hasta el infinito. La cuestión es ésta: ¿Es el tiempo realmente, por tanto, una sucesión infinita de momentos, en que todo lo sido está fijo y únicamente lo futuro constituye el ámbito de la voluntad? ¿Es el tiempo comparable a una línea infinita, dividida por el ahora en dos partes heterogéneas: el pasado y el futuro? ¿Es verdad que todo lo pasado no puede jamás ser futuro y viceversa? ¿O acaso existe un *saber más profundo acerca del tiempo?* Zaratustra está instalado en tal saber, lo presente, pero todavía no dispone de él. Es, antes bien, su idea más íntima. En el capítulo «La más silenciosa de todas las horas» [33], con que concluye la segunda parte, Zaratustra escucha la llamada de su verdad más íntima, más oculta. La hora del mayor silencio es aquella en que se le revela la esencia misma del tiempo. Es la más silenciosa porque en ella aparece lo que proporciona espacio a todas las voces y a todos los ruidos. Los bosques murmuran y los trenes producen estrépito; los relojes tocan, y silenciosamente se desliza la arena en el reloj. Pero más silenciosamente se desliza aún el tiempo mismo: él es lo más callado. Y «La más silenciosa de todas las horas», su terrible dueña, dice a Zaratustra: «Lo sabes.» Mas lo que él no se atreve a decir, lo que parece ir

[33] VI, 213 ss. (Véase *Así habló Zaratustra,* edición citada, páginas 212 ss.)

más allá de sus fuerzas, razón por la que tiene que volver una vez más a su soledad y separarse de sus discípulos—, es el nuevo y secreto saber acerca de la esencia del tiempo, el cual no está vinculado ya a la diferencia inmutable entre lo pasado y lo futuro. Este *saber acerca del tiempo*, desde el cual hay que concebir de un modo nuevo la relación entre voluntad de poder y tiempo, es la idea fundamental de la tercera parte de *Así habló Zaratustra* y a la vez el punto culminante de todo el libro: la doctrina del eterno retorno de lo mismo.

## 4. El eterno retorno: «De la visión y del enigma», «Antes de la salida del sol»

La tercera parte de *Así habló Zaratustra* representa el núcleo central de la obra, su «centro». Y ello no sólo en el sentido externo de la composición. Es cierto que la fábula se precipita, en una ascensión intencionada, hacia ella. Tras la predicación de la doctrina en la plaza, con el tema fundamental del superhombre, y tras el anuncio de la doctrina a los compañeros, que tiene como contenido la muerte de Dios y la voluntad de poder, esta tercera parte no encierra una auténtica situación doctrinal o de enseñanza. Zaratustra está en camino hacia su caverna de la montaña, en camino hacia su última y suprema soledad, en la que se enfrenta a su pensamiento más profundo, que significa su última transformación. Es verdad que habla a los marineros que lo conducen más allá del mar, pero su discurso está encubierto bajo la forma del enigma. Habla también al loco de la «gran ciudad», «al margen de la cual» pasa en más de un sentido. Pero su hablar no está dirigido en verdad a otros: es, propiamente, diálogo consigo mismo: hablar supremo como diálogo del solitario consigo mismo. Los elementos estilísticos de la composición no dejan, sin embargo, de tener importancia, no son caprichosos. Nietzsche no los emplea para dar a la obra un impulso ascensional. La fábula no tiene la mera función de dar vida a una serie de fragmentos doctrinales que fácilmente producen un efecto monótono. Se la toma más en serio. Del superhombre habla Zaratustra a *todos;* de la muerte de Dios y de la voluntad de poder, a *pocos*, y del eterno retorno de lo mismo no habla, propiamente, más que a *sí mismo*. Esto significa también, claro está, una jerarquía de sus ideas fundamentales. En *Ecce homo* se dice de Zaratustra: «Voy a contar ahora la historia del *Zaratustra*. La concepción fundamental de la obra, el *pensamiento del eterno retorno*, esa fórmula

suprema de afirmación a que se puede llegar en absoluto, es de agosto del año 1881...» [34]. Aquí se indica, pues, de manera expresa y determinada, que el eterno retorno constituye el centro más esencial de la obra. La fábula subraya esto mediante su composición. La sucesión de los pensamientos fundamentales de Nietzsche no es caprichosa. Aun cuando todos ellos están relacionados y se iluminan mutuamente, no se puede invertir el orden en que aparecen. El superhombre, al que primero se le proclama sólo como una exigencia hecha al hombre, depende, en su posibilidad interna, de la muerte de Dios. Sólo cuando se ha conocido que lo sobrehumano (dioses, moral y ultramundo) es la dimensión de la autoalienación del hombre, puede tener lugar la inversión del idealismo, puede Zaratustra decir: «*Muertos están todos los dioses; ahora queremos que viva el superhombre.*» Y la misma muerte de Dios, el conocimiento de la futilidad de toda idealidad, sólo es posible, a su vez, por el hecho de que Zaratustra interroga a todo lo viviente y abre y rompe su corazón, descubriendo allí dentro la voluntad de poder.

La voluntad de poder es para Nietzsche la esencia de lo que existe. Pero no debemos entender aquí «esencia» en el sentido de *essentia,* como el carácter estable del aspecto, de la Idea. Significa, más bien, «esenciar» en el sentido verbal, significa la *movilidad* de lo existente. Todo existente es voluntad de poder. Esto es cosa que, por así decirlo, no podemos ver en lo extenso. Las cosas existentes son muy distintas en su aspecto; estamos acostumbrados a distinguir en ellas diversos reinos, ateniéndonos precisamente a la diversidad del aspecto: las piedras inertes, las plantas vivas, los animales, el hombre. O a distinguir entre cosas que son por sí mismas y cosas que son productos (así, los instrumentos, las casas, los Estados), y también cosas tales como números y figuras. Mientras miremos a la diversidad de las cosas que ofrecen un aspecto distinto, no divisaremos jamás la voluntad de poder. Sólo la mirada dirigida a la *movilidad* de todo lo existente, que viene y se va, que asciende y desciende —movilidad que Niezsche designa con el concepto de «vida»— conduce al *conocimiento* de la voluntad de poder. Voluntad de poder es todo lo existente desde el momento que está en el tiempo. El estar-en-el-tiempo, como lucha y como batalla por conseguir el poder, como sobredominio y sobreelevación, constituye el cauce de aquélla. La voluntad de poder se encuentra proyectada hacia el futuro; quiere, en principio, lo futuro, lo posible, lo que todavía está abierto. La voluntad de poder, como móvil estar-en-el-tiempo

[34] XV, 85. (Véase *Ecce homo,* edición citada, página 93.)

de todo lo existente, se halla sometida al poder del tiempo; éste, en cuanto futuro, le proporciona un terreno de juego, pero, en cuanto pasado que está fijo, limita su poder. La voluntad no puede querer hacia atrás. Está encadenada al curso del tiempo. Tiene que correr con éste, querer siempre hacia adelante, y jamás hacia atrás. La voluntad de poder se basa en el correr del tiempo.

Vistas las cosas en conjunto, encontramos aquí una peculiar conexión de fundamentación entre las cuatro ideas básicas de Nietzsche. El superhombre se basa, en cuanto a su posibilidad, en la muerte de Dios; ésta, en el conocimiento de la voluntad de poder; y ésta, a su vez, en el correr del tiempo. El pensar de Nietzsche tiene el carácter de un sorprendente re-pensar o pensar hacia atrás, el carácter de una extraña inversión. Tal vez lo que más le aparte de la tradición metafísica sea el hecho de que *pasa de pensar lo que existe dentro del mundo a pensar el mundo envolvente, integrador.* Desde el hombre y Dios vuelve, a través de la movilidad de todas las cosas, al *todo del mundo.* Pero este todo lo piensa con la idea del eterno retorno de lo mismo.

Esta idea es más bien aludida que realmente desarrollada. Nietzsche tiene casi miedo de expresarla. El centro de su pensamiento rehúye la palabra. Es un saber secreto. Nietzsche titubea y levanta siempre nuevas vallas en torno a su secreto, pues en su intuición suprema es donde más atrás queda por debajo del concepto. El misterio de su idea fundamental queda envuelto, para él mismo, en las sombras de lo inquietante. Tal vez se salga así por vez primera de la senda de la metafísica y se encuentre sin camino alguno, perdido en una nueva dimensión.

Que la tercera parte de *Así habló Zaratustra* está centrada en torno a la idea del retorno, que esta idea es su auténtico tema, es cosa que fácilmente se desconoce cuando se lo lee con superficialidad. Parece como si éste fuera sólo un tema más, al lado del cual puede parecer igualmente importante la idea de la inversión de los valores («Tablas viejas y nuevas»). Pero en verdad aquí se trata exclusivamente de la idea del eterno retorno de lo mismo; más aún, desde su perspectiva se ve ahora la esencia de la inversión de los valores, y, en esta visión, se los concibe de un modo nuevo. Vamos a intentar seguir el curso interno de los pensamientos de esta tercera parte.

Encontramos en primer lugar algunos sorprendentes anuncios y señales. Si la segunda parte había concluido con la hora del mayor silencio, en la cual de modo silencioso, pero perceptible, le hablaba a Zaratustra su pensamiento más hondo, su saber acerca de la esencia del tiempo, ahora este movimiento continúa: Zaratustra retorna,

sube a montañas cada vez más altas, traza círculos en torno a sí mismo y límites sagrados, está en camino hacia su «última cumbre», tiene que convertirse en «el más solitario», para poder ver dentro del corazón del mundo. «Tú, sin embargo, oh Zaratustra, has querido ver el fondo y el trasfondo de todas las cosas: por ello tienes que subir por encima de ti mismo, ¡arriba, cada vez más alto, hasta que incluso tus estrellas las veas *por debajo* de ti! ¡Sí! Bajar la vista hacia mí mismo e incluso hacia mis estrellas: ¡sólo esto significaría mi *cumbre,* esto es lo que me ha quedado aún como mi *última* cumbre» [35]. La cumbre más alta del pensar de Zaratustra está allí donde todavía se asciende por encima de la autosuperación, es decir, por encima de la voluntad de poder, allí donde se reflexiona sobre lo que hace posible a esta misma. Mas la ascensión de Zaratustra a su última cumbre es también, paradójicamente, el descenso a lo más profundo. Al pensar lo más hondo llega Zaratustra a su altura suprema. «¿De dónde vienen las montañas más altas?, pregunté en otro tiempo. Entonces aprendí que vienen del mar. Este testimonio está escrito en sus rocas y en las paredes de sus cumbres. Lo más alto tiene que llegar a su altura desde lo más profundo» [36]. Esto significa: la última transformación de Zaratustra, su grandeza sobrehumana, consiste en pensar el fondo que todo lo envuelve. La cumbre del superhombre se basa en el saber acerca del mar del tiempo. En el capítulo «De la visión y del enigma» [37] se nos ofrece la primera expresión simbólica del eterno retorno. A los «audaces buscadores e indagadores», a los marineros, a los que se gozan en los enigmas, narra Zaratustra la «visión del más solitario». El más solitario tiene una visión y vislumbra el eterno retorno. El más aislado piensa lo más universal. Sólo el hombre solitario está situado fuera, en la amplitud del universo, y se relaciona con ella mediante el «gran anhelo». Esta tensa relación entre la soledad y el universo define la idea suprema de Zaratustra.

Zaratustra cuenta su visión a los marineros, les narra una experiencia simbólica: En una ocasión subía él una montaña, y sobre sus hombros estaba sentado el espíritu de la pesadez. A pesar de éste, y a pesar de sus pensamientos, que eran pesados como gotas de plomo, Zaratustra sigue ascendiendo. Esta ascensión es el camino del hombre, la subida a la humanidad suprema, al superhombre. Consigue subir, en contra del espíritu de la pesadez, que tira hacia

35 VI, 224 s. (Véase *Así habló Zaratustra,* edición citada, páginas 220 s.)
36 VI, 226. (Véase *Así habló Zaratustra,* edición citada, página 221.)
37 VI, 228 ss. (Véase *Así habló Zaratustra,* edición citada, páginas 223 ss.)

abajo. El camino es el camino del creador, la senda de la voluntad creadora, que edifica siempre por encima de sí misma. ¿Pero puede esto proseguir así cada vez más allá, cada vez más arriba? ¿Puede el creador ascender siempre por encima de sí mismo, o llega a un final? El espíritu de la pesadez susurra a Zaratustra, que va ascendiendo, el pensamiento opresor que quebranta toda voluntad de futuro: «¡Oh Zaratustra, tú piedra de la sabiduría, tú piedra de honda, tú destructor de estrellas! A ti mismo te has arrojado tan alto, mas toda piedra arrojada ¡tiene que caer!» Todos los proyectos del hombre tienen, en última instancia, que volver a hundirse: no es posible una ascensión infinita, pues el tiempo infinito lo impide. En él se consume toda energía, él se apodera de la voluntad más fuerte, él quebranta la espina dorsal a las esperanzas más poderosas. El espíritu de la pesadez anula todo proyecto y lo hace descender. La visión del abismo del tiempo y, en consecuencia, de la caducidad de todos los proyectos produce un efecto paralizador, produce «vértigo» al pensador que piensa las supremas posibilidades del hombre. A la vista del tiempo infinito se hace manifiesto que todo sentido es un sinsentido, que todo riesgo es inútil; toda grandeza se vuelve aquí pequeña. El espíritu de la pesadez, que aquí es concebido como el conocimiento de la infinitud del tiempo, impide que la existencia salga auténticamente al espacio abierto de la amplitud cósmica. La infinitud vacía nos repele. Así como la fuerza de la pesadez, de la gravedad, agota, consume y, en última instancia, anula toda fuerza finita del que arroja algo hacia arriba, así hace también la fuerza infinita del tiempo con todas las fuerzas finitas de autosuperaciones humanas que transcurren dentro de su cauce. Mas contra el pensamiento paralizador del enano, Zaratustra invoca el valor, la valentía para enfrentarse a su «idea abismal», valor que mata incluso a la muerte y que, ante la vida, manifiesta su voluntad de repetición. Al pensamiento, pesado como una gota de plomo, del enano contrapone Zaratustra la idea humana más valiente. Entonces el enano salta de su hombro y Zaratustra queda redimido del espíritu de la pesadez. Y ahora se entabla entre ambos un diálogo acerca del tiempo.

Recordemos que la voluntad de poder llegó a su límite cuando apareció el tiempo como cauce de su camino. Sólo se puede querer lo futuro, no el pasado, que está ya fijo, que yace inmóvil. Ese pasado escapa a toda intervención de la voluntad. A lo sumo se lo puede «reconocer», afirmar su inmutabilidad. En este sentido resulta posible también una toma de posición de la voluntad con respecto al pasado: se puede re-querer su voluntad libre, aceptar en él lo

inmutable, querer quitar a la coacción, aceptándola voluntariamente, el carácter de lo que sólo obliga desde fuera, realizar la reconciliación entre necesidad y libertad mediante el libre sometimiento a lo necesario. Schiller formuló esta idea como reconciliación entre destino y libertad. Pero, en el fondo, este tema de Schiller no basta en modo alguno para aclarar, ni siquiera de forma aproximada, la nueva comprensión del tiempo de Nietzsche. En el diálogo con el enano, Zaratustra habla desde un saber distinto acerca del tiempo: habla *contra* el enano, que, como vimos, representa también una determinada concepción del tiempo. Zaratustra parte precisamente de ésta. El pórtico «instante» es el cruce de dos largas callejas. Hacia atrás y hacia adelante, estas callejas desembocan en lo ilimitado, en lo infinito. Con gran agudeza se define primeramente la diversidad de estas dos callejas del tiempo: en el «instante» sus cabezas chocan, se contradicen. Lo pasado es lo fijo: lo futuro es lo todavía abierto. El pasado y el futuro son totalmente diferentes uno del otro; se relacionan entre sí de modo contradictorio. Y, sin embargo, tropiezan en el instante: lo incomparable los limita. De este límite tan fugaz del ahora parten las dos callejas esencialmente diversas hacia el infinito: son, respectivamente, una «eternidad» pasada y una «eternidad» futura.

Este punto de partida muestra con claridad que Zaratustra aborda el problema, por ahora, *desde dentro del tiempo intramundano*. El tiempo es concebido como una sucesión, como una serie de «ahoras». Desde un ahora dado hay, detrás de él, una serie infinita de ahoras pasados, y, ante él, una serie igualmente infinita de ahoras futuros. Pero —y ésta es ahora la pregunda decisiva— ¿marcha esta serie realmente hacia el infinito, se alejan una de otra estas dos callejas del tiempo sin encontrar un fin, aparece siempre detrás de cada pasado, por muy lejano que esté, otro pasado más lejano todavía, y así por toda la eternidad? ¿Y ocurre lo mismo respecto del futuro? ¿Hay siempre detrás de la lejanía del futuro, incluso de la más lejanamente proyectada, un futuro que está más allá todavía? ¿No se desgasta mortalmente el pensamiento humano al pensar en tales lejanías? Zaratustra pregunta al enano si las dos callejas del tiempo, que se alejan una de otra, se contradicen eternamente. Esta pregunta significa: ¿Es el punto de partida intramundano del pensar del tiempo, que arranca de la distinción de las dos callejas de éste, la verdad última, la verdad definitiva acerca del tiempo? ¿Qué significa entonces lo «eterno» en la eternidad e ilimitación del pasado y asimismo en las del futuro? ¿Está pensado así realmente lo eterno? ¿O es sólo la mala infinitud de la repetición continuada? La respuesta

del enano está vista correctamente desde Nietzsche, pero resulta, a la vez, demasiado fácil. «Todas las cosas derechas mienten, murmuró con desprecio el enano. Toda verdad es curva, el tiempo mismo es un círculo.» ¿Qué es lo que el enano toma demasiado a la ligera? El tiempo es un círculo. Pasado y futuro están allí, en lo ilimitado, fundidos entre sí, como la serpiente que se muerde la cola. El círculo del tiempo es pensado, por tanto, como una onda intramundana, como un anillo de momentos temporales, de «ahoras». Pero con esto se falsea el sentido más decisivo de la idea del retorno.

El mismo Nietzsche es víctima una y otra vez del modo de pensar del enano. Expresa el eterno retorno de lo mismo con metáforas tomadas de la *sucesión temporal*, con la imagen del anillo. Pero tal vez no sea posible en absoluto hacer otra cosa, pues nosotros no tenemos por ahora ningún concepto ni ninguna representación que *pertenezcan al tiempo mismo*. Todos nuestros conceptos temporales tienen una orientación *intramundana*: no pensamos el *todo del tiempo*, pues esto es un rasgo especial de todo el mundo. Tal vez el pensar la totalidad universal del tiempo resulta posible tan sólo *apartándonos* constantemente, por así decirlo, de representaciones temporales. La idea del retorno no es desarrollada enteramente en el capítulo «De la visión y del enigma», sino que se le expresa en una forma provisional, alusiva. Lo esencial aquí es que el problema es abordado en el horizonte de la comprensión ordinaria del tiempo; que Zaratustra muestra la heterogeneidad y la contradicción en las dos callejas del tiempo, el «pasado» y el «futuro», y que señala la infinitud, la duración infinita de los dos caminos temporales divergentes, para, finalmente, preguntarse por esta exclusión y antagonismo de ambas eternidades.

¿Qué significa eternidad del tiempo: eternidad del tiempo pasado y eternidad del tiempo futuro? De la doble eternidad del tiempo Zaratustra saca una conclusión que se opone a todas las concepciones ordinarias. Si detrás del ahora yace una eternidad, entonces «cada una de las cosas que *pueden* correr, ¿no tendrá que haber recorrido ya alguna vez esa calle?». Con otras palabras: no es posible en modo alguno un pasado infinito como una cadena infinita de acontecimientos siempre nuevos; si existe un pasado infinito, entonces todo lo que puede en absoluto suceder ha tenido que haber sucedido ya; nada puede faltar en él, estar todavía por venir, ser mero futuro; una eternidad pasada no puede ser imperfecta. Si en la profundidad del pasado el tiempo es una eternidad transcurrida, el tiempo, en cuanto tal, no puede tener ya nada fuera de sí: todo lo que puede acontecer tiene que haber acontecido ya en él. La eternidad del pa-

sado exige que haya sucedido ya todo lo que puede suceder, que haya transcurrido ya un tiempo total. Y, de igual manera, un futuro infinito, eterno, exige que en él transcurran todos los acontecimientos intratemporales. Si el pasado y el futuro son concebidos como eternidades, entonces es preciso concebir ambos como el tiempo total, con todo su posible *contenido temporal.* ¿Dos veces el mismo tiempo? ¿No es esto un absurdo? Para Nietzsche-Zaratustra es de aquí de donde cabalmente se deduce la doctrina del eterno retorno de lo mismo. Todas las cosas, todo lo intratemporal, todo lo que transcurre *dentro* del tiempo, tiene que haber transcurrido ya siempre y volver a transcurrir una vez más en el futuro, si es que el tiempo es, como pasado y como futuro, el tiempo total. El retorno de lo mismo se basa en la eternidad del curso del tiempo. Todo tiene que haber existido ya, todo tiene que volver a ser. «Y esa araña que se arrastra con lentitud a la luz de la luna, y yo y tú, cuchicheando ambos junto a este portón, cuchicheando de cosas eternas —¿no tenemos todos nosotros que haber existido ya?— y venir de nuevo y correr por aquella otra calle, hacia adelante, delante de nosotros, por esa larga, horrenda calle, ¿no tenemos que retornar eternamente?»

Cuando Zaratustra había llevado tan lejos sus interrogativos pensamientos escuchó un grito, y encontró un pastor a quien se le había introducido en la garganta una culebra. Esto significa: la idea del eterno retorno, simbolizada por la culebra, se desliza, como asco que produce ahogo, en la boca del hombre: es una idea que produce asfixia. Si todo vuelve, entonces, evidentemente, todo impulso del hombre es inútil; el camino escarpado hacia el superhombre es una locura absurda, pues entonces retorna también una y otra vez el hombre pequeño y miserable; todo atrevimiento y toda osadía es en vano. Con más agudeza que lo hacía antes el espíritu de la pesadez, la idea del retorno contradice ahora a la voluntad de poder y a la autosuperación de la vida. Pero esto parece ser así únicamente. Zaratustra le dice al pastor que muerda la cabeza a la serpiente que está en su boca. Lo hace, y entonces tiene lugar una trasformación del pastor: «Ya no pastor, ya no hombre, ¡un transfigurado, iluminado, que *reía!* ¡Nunca antes en la tierra había reído hombre alguno como él rió! » El superar, el resistir la idea del eterno retorno, produce la transformación decisiva de la existencia, trae consigo la transformación de toda seriedad y de toda pesadez en la ligereza, en la sobrehumana ligereza de la risa. La idea del retorno tiene dos aspectos, por así decirlo. Se la puede ver preponderantemente desde el pasado o desde el futuro. Si todo lo que ocurre es sólo repetición de

lo anterior, entonces también el futuro está fijo, no hace más que repetir lo que ya ha sucedido; entonces no hay verdaderamente nada nuevo bajo el sol. Inmutablemente transcurre el futuro, ya fijado de antemano. Toda acción, todo atrevimiento es absurdo y vano, pues todo está ya decidido. Pero también se podría decir a la inversa: *Todo está todavía por hacer; tal como nos decidamos ahora*, nos decidiremos constantemente en el futuro; cada instante posee un significado que trasciende la vida individual; no sólo pone su impronta en el futuro abarcable, sino también en todo futuro de repeticiones venideras. En el instante reside el centro de gravedad de la eternidad. Así como en la concepción cristiana la existencia terrena decide sobre el destino del alma en el más allá, así la decisión terrena del instante decide sobre todas las inabarcables repeticiones de existencia terrena. Nietzsche opera en múltiples ocasiones con esta idea de que el instante es decisivo para la eternidad, de que la doctrina del retorno otorga un nuevo centro de gravedad a la existencia humana.

Pensando con rigor, sin embargo, *ambos* aspectos: el aspecto fatalista y el aspecto de la importancia eterna de la decisión actual, se han vuelto problemáticos. La idea del retorno elimina la contraposición de pasado y futuro; o mejor: otorga al pasado el carácter abierto de posibilidad del futuro, y a éste, la estabilidad del pasado. Ambas cosas se trastruecan de manera extraña. El tiempo es lo fijo y a la vez lo abierto, lo ya decidido y lo todavía por decidir; el pasado tiene caracteres de futuro, y el futuro, caracteres de pasado. La voluntad puede ahora no sólo querer hacia adelante: al querer hacia adelante quiere también, a la vez, hacia atrás. El tiempo pierde su orientación inequívoca; los mojones fijos del concepto ordinario del tiempo comienzan a moverse.

En el primer momento esto tiene necesariamente que causar confusión en nosotros. No podemos distinguir todavía si Nietzsche piensa sólo una idea loca, fantástica, que imposibilita toda comprensión del tiempo, o si posee un saber más profundo acerca de éste, acerca de su totalidad universal; si piensa la esencia del tiempo al hilo del movimiento intramundano de lo existente, dotado de una orientación inequívoca, o si se remonta por encima de este ámbito. El decurso ideológico de la tercera parte de *Así habló Zaratustra* está construido de una manera peculiar. La predicación del eterno retorno, iniciada en el comentado capítulo «De la visión y del enigma», parece interrumpirse. Mas esta interrupción tiene sólo el carácter de una alusión cada vez mayor; en varios capítulos expresa Zaratustra esta promesa: «¡Llega, está próximo *el gran mediodía!*»

Y el «mediodía» es la predicación del eterno retorno. Este es el centro del tiempo, en el que este mismo desvela su esencia, en el que el tiempo, que todo lo circunda, que ofrece el campo para todo lo existente, aparece él mismo en lo abierto. Máxime significación tiene el capítulo titulado «Antes de la salida del sol» [38]. Se puede ver en él sólo un desahogo lírico, sólo el júbilo arrebatado de un alma subyugada por la callada belleza del cielo matutino. Pero ésta sería una interpretación muy errónea. Las imágenes poéticas de Nietzsche son siempre símbolos de su pensar. Lo que Zaratustra encuentra antes del amanecer es el *abismo de la luz*, la abierta y resplandeciente amplitud cósmica, *ouranos* en su esplendor, que hace visibles todas las cosas que se encuentran debajo de él, y las recubre con su bóveda, y reúne y unifica todo lo disperso. «Arrojarme a tu altura, ¡ésa es *mi* profundidad! Cobijarme en tu pureza, ¡ésa es *mi* inocencia!» El pensador es el hombre abierto al amplio cielo de la luz. La profundidad de su pensar depende de hasta qué punto consigue salir y adentrarse en lo abierto de la luz, que está por encima y brilla más allá de todas las cosas visibles. «Inocencia» del ser: esto es para él la luz del mundo por encima de todas las cosas. Allí donde se piensa el mundo, desaparecen la «culpa» y el «castigo», palabras humanas que manchan el puro cielo como nubes pasajeras; desaparece la cólera de los dioses, su gobierno del mundo. «Sobre todas las cosas está el cielo Azar, el cielo Inocencia, el cielo Acaso y el cielo Arrogancia.» El cielo que está por encima de todas las cosas es el espacio temporal y el tiempo espacial del mundo. Allí donde el mundo —el mundo que otorga espacio y deja tiempo— se abre al pensar, allí el reino fantasmal del trasmundo suprasensible se diluye, y la interpretación moral y metafísica de lo existente se derrumba. «Pues todas las cosas están bautizadas en el manantial de la eternidad y más allá del bien y del mal; el bien y el mal mismos no son más que sombras intermedias y húmedas tribulaciones y nubes pasajeras.» Mas no todas las cosas han sido bautizadas en la pila de la eternidad, pues, por encima del significado terreno, por encima del ser caduco, poseen todavía una esencia sobreterrenal, son «cosas en sí». Eternidad y temporalidad no son distintas: son verdaderamente una misma cosa: como eterno retorno, *el tiempo es lo eterno*. Ver lo existente a la luz del mundo significa apartar del curso de las cosas en el tiempo todas las categorías del tipo de «providencia divina», significado moral, racionalidad, y concebir ese decurso como una «danza», como un baile en el que todo gira y da vueltas. «Oh

[38] VI, 240 ss. (Véase *Así habló Zaratustra*, edición citada, páginas 233 ss.)

cielo por encima de mí, ¡tú puro!, ¡elevado! Esta es para mí tu pureza, ¡que no existe ninguna eterna araña y ninguna eterna telaraña de la razón: que tú eres para mí una pista de baile para azares divinos, que tú eres para mí una mesa de dioses para dados y jugadores divinos! » El juego del ser mismo es concebido ahora como lo divino, y el pensador que se adentra en la amplitud del cielo luminoso, en la amplitud cósmica, está en la proximidad del todo. Más aún, puede preguntar al todo: «¿No eres tú acaso la luz para mi fuego? ¿No tienes tú el alma gemela de mi conocimiento?» La apertura de Zaratustra al mundo no es un simple estado de ánimo que se apodere de él casualmente; es una disposición anímica esencial y básica, es la manera como el mundo mismo accede al pensador, como se le patentiza y le afecta, como abre el pensar —que de otro modo está atado siempre a los «objetos»— al gran espacio desde el cual éstos le salen al encuentro. Pero tal vez esta apertura al mundo sea un presupuesto para comprender más originariamente el eterno retorno. Y, viceversa, tal vez pueda decirse, en el sentido de Nietzsche: Cuanto más ciego para el mundo es un entender humano, tanto más desconcertado queda por el embate de lo existente, tanto menos se adentra en el cielo de luz que está por encima de todas las cosas, tanto más y tanto más frecuentemente es víctima del espíritu de pesadez y de los productos creados por éste: la moral, la metafísica, la religión; tanto más penosamente desconoce la esencia del tiempo y lo toma como una doble forma lineal, con una distinción fija entre un pasado inmutable y un futuro todavía no decidido. Todo el problema de la inversión de los valores va guiado, en esta tercera parte, por el problema básico, que intenta pensar la esencia del tiempo como eterno retorno de lo mismo.

## 5. El eterno retorno. Formulación cosmológica del problema moral. Retorno de lo mismo

El «eterno retorno de lo mismo», la idea más profunda de la filosofía de Nietzsche, se encuentra iluminada por una luz ambigua. Carece, al parecer, de una elaboración y acuñación conceptuales netas; se asemeja más a una oscura profecía, al desvelamiento profético de un misterio, que a una demostración rigurosamente intelectual. Zaratustra es el «maestro del eterno retorno», pero no lo enseña realmente: sólo alude a él. Su «visión» del abismo del tiempo la expone como un «enigma». No es, sin embargo, el ambiguo placer por la máscara, por el ocultamiento y el disfraz lo que le lleva a

hablar enigmáticamente. Con su concepción del eterno retorno, Nietzsche está al borde de lo que para él es decible, está junto a una frontera de logos, razón y método. Su incapacidad para explicar *conceptualmente* la doctrina del retorno pone de relieve no sólo una insuficiencia individual, sino la insuficiencia de la tradición filosófica en que el autor se encuentra. Nietzsche se revuelve, ciertamente, contra la metafísica trasmitida, pero al hacerlo permanece todavía ligado a ella; la invierte, piensa anti-idealísticamente, y, sin embargo, al actuar así opera con los medios intelectuales de la metafísica. Pero Nietzsche es una figura dotada de una cabeza jánica: su lucha retrospectiva contra el platonismo, el cristianismo y la moral de esclavos, contra la interpretación de lo existente coartada por la autoalienación humana, se mueve en gran medida dentro de las categorías y modos de pensar de la metafísica, aun cuando «invirtiéndolos». El cauce que guía la dirección de la mirada sigue siendo la interpretación de lo existente, es decir, de las cosas *intramundanas*. Mas con el eterno retorno, el todo del mundo se convierte en problema para Nietzsche. Y éste lo aborda temporalmente: la totalidad del mundo es propuesta como totalidad del tiempo, como eternidad del tiempo, como eternidad del dominio temporal del mundo. Con ello Nietzsche mira hacia adelante, se le revela algo indecible que todavía no tiene nombre. El hecho de que carezca de conceptos para expresarlo, el que Nietzsche esté suspendido, en el sentido más verdadero de la palabra, sobre un abismo, significa sólo que él es el primero. «Oh hermanos míos, quien es una primicia es siempre sacrificado» [39]. Nietzsche es el precursor de un pensar que intenta aprehender el *mundo* por encima y más allá de las cosas. Mas como quiere pensar el mundo en su trascendencia sobre todas las cosas, en su superación de lo existente intramundano, su pensar del mundo se enreda todavía precisamente en el ámbito que quiere trascender. Allí donde el mundo es presentado como «lo que va más allá de las cosas», como lo que envuelve y supera lo existente, se lo piensa siempre, todavía, desde las cosas, aunque esto acontezca en un apartamiento expreso de ellas.

La doctrina del eterno retorno de Nietzsche parte del tiempo lineal, de la sucesión intratemporal, con su maciza diferencia entre pasado y futuro, y pasa luego a suprimir esto, a eliminar su linealidad y distinción, concibiendo la infinitud del tiempo, la eternidad, en un sentido nuevo y extraño. En torno a este quicio del concepto de eternidad gira la doctrina del retorno de Nietzsche. Habrá que

[39] VI, 292. (Véase *Así habló Zaratustra*, edición citada, página 277.)

preguntar y que examinar, por tanto, si al decir «eternidad» quiere Nietzsche significar sólo una línea temporal prolongada hasta el infinito, o si en su concepto de ella actúa ya un saber originario acerca del mundo. En *Así habló Zaratustra* el eterno retorno queda insuficientemente definido.

La idea del eterno retorno domina toda la tercera parte del libro, pero sólo dos de sus dieciséis capítulos tratan temáticamente de ella. Primero, el titulado «De la visión y del enigma», y luego, el titulado «El convaleciente». Sin embargo, todos los demás giran en torno al eterno retorno. Todos los temas (superhombre, muerte de Dios y voluntad de poder) son recogidos y pensados ahora desde la perspectiva de la idea del retorno. El talante y la actitud cósmicos de la existencia se convierten en la balanza que ahora sirve para pesar. La grandeza de la humanidad se define por el grado de *apertura al mundo*. La vida más abierta al mundo posee la máxima categoría; el superhombre es aquel hombre que más se adentra en el todo del mundo, que comprende esta totalidad como infinitud temporal, es decir, como el eterno retorno de lo mismo. Cuanto más cerca del superhombre está una existencia, tanto más alejada se encuentra de lo meramente actual y presente, tanto más abierta está al abismo de la luz. Sólo así puede comprenderse el que, inmediatamente después del capítulo «Antes del amanecer», que expresó el arrebatamiento a la amplitud del mundo con el símbolo del cielo luminoso, pueda seguir el capítulo titulado «De la virtud empequeñecedora». Nietzsche no se sale del problema: no abandona el cauce del pensar del mundo: no pasa, como tal vez podría creerse, al problema de la moral. Más bien aprehende aquí el problema moral de manera cosmológica: en lo que se llama moral ve él una pérdida de mundo. El hombre, el ser que tiene la posibilidad de adentrarse en la vastedad del mundo, de experimentar y pensar la infinitud, puede también cerrarse a ella, puede, por así decirlo, encogerse, hacerse pequeño. La mediocridad es concebida como disminución de la relación con el mundo. Cuando el hombre se establece en lo próximo y cercano, cuando se limita a lo finito y actual, cuando ya sólo quiere la pequeña felicidad, la comodidad y la satisfacción, cuando se ha vuelto manso y débil, débese ello a que la vastedad del mundo no vibra ya a través de su vida, a que no hay un anhelo que lo arrebate y lo lleve a lo inmenso: la «virtud empequeñecedora» es un signo de la pobreza de mundo que sufre la existencia.

Una vez más opone Nietzsche al hombre pobre de mundo la contraimagen del hombre abierto al universo. En el capítulo titulado

«En el monte de los olivos» [40] alaba Zaratustra el cielo de invierno, el cielo callado —que es para él un símbolo del hombre grande y que se abre al todo—, que no se calienta, como la gente delicada, junto al «prójimo», ni se cobija en el mutuo amor humano, sino que, más bien, sale al espacio amplio, helado, que rodea toda cálida cercanía. Así como se relaciona la helada lejanía temporal con el calor limitado, finito, y el silencio con el ruido que en él hay, así se relaciona el hombre grande, que participa del aliento del mundo, con el hombre pequeño, que no está ya fuera, en lo abierto e infinito, que se encoge y se retira y se esconde en la habitación, en la casa, en la ciudad, en el hormiguero de la cálida compañía: «¡Tú silencioso cielo invernal de barbas de nieve, tú cabeza blanca de redondos ojos por encima de mí! ¡Oh tú símbolo celeste de mi alma y de su petulancia!» Zaratustra se concibe a sí mismo como la posibilidad opuesta a las «almas sahumadas, caldeadas, consumidas, verdinosas, amargadas». Zaratustra está expuesto al viento del mundo. El hombre abierto al mundo es también el hombre verdaderamente autónomo, el hombre que es él mismo. El salir a la amplitud del mundo no elimina el «sí-mismo»; por el contrario, ambas cosas se encuentran originariamente vinculadas.

En el capítulo «Del pasar» [41] encontramos no sólo el repudio de Zaratustra por la gran ciudad. Esta es sólo, por así decirlo, un ejemplo de la carencia extrema de mundo. En ella no le queda al gran hombre otra cosa que «pasar». Al apartarse decididamente de todas las formas de humanidad pobres de mundo, Zaratustra vuelve por fin a su libertad de la montaña, a su *patria* soledad. En el hormiguero humano de la gran ciudad, entre los mediocres y los mansos, entre los altruistas y los pobres de mundo, el hombre no tiene patria alguna. La patria —esto lo comprende Nietzsche con una visión profunda— está sólo allí donde está el mundo. Con mucha frecuencia pensamos la esencia de la patria de un modo demasiado mezquino. Así, por ejemplo, cuando pensamos que es sólo el pequeño territorio, la casa y el jardín de la niñez, aquello que más tarde nos parece tan pequeño y diminuto. Pero al pensar así desconocemos lo que son la patria y la niñez. La patria es el pensamiento arraigado, la familiar proximidad a la tierra en lo abierto del mundo. Por la vida del niño no pasan sólo las cosas cercanas, asibles, la pelota y la muñeca, sino también la ondeante lejanía, las nubes del cielo y los terrores de la noche. Nietzsche dice que la soledad de Zaratustra es su patria. Pa-

[40] VI, 253 ss. (Véase *Así habló Zaratustra*, edición citada, páginas 224 ss.)
[41] VI, 258 ss. (Véase *Así habló Zaratustra*, edición citada, páginas 248 ss.)

tria, es decir, cercanía esencial a todas las cosas y amor confiado a la tierra la tiene la existencia sólo allí donde la vastedad de la montaña rodea ahora a Zaratustra el gran «silencio bendito»; en él vibra el mundo. Pero abajo, entre los hombres, habita el ruido, que todo lo discute y lo parlotea, que no deja ya surgir en ninguna parte el silencio cósmico en el que una existencia se reconcentra para realizar su tarea. «Se desaprende a conocer a los hombres cuando se vive entre ellos: demasiado primer plano hay en todos los hombres, ¡qué tienen que hacer allí los ojos que ven lejos, que buscan lejanías!» Zaratustra tiene una mirada que busca lo lejano, la mirada del gran anhelo, que se extiende al todo, que busca al hombre de apertura suprema al mundo, al hombre que conoce el eterno retorno.

En el capítulo «De los tres males» [42], que al principio parece abordar una problemática moral, se realiza el examen crítico de las tres cosas a las que hasta ahora más se ha maldecido: la voluptuosidad, la sed de dominio y el egoísmo. Pero es el problema del mundo el que guía de manera oculta y secreta esta indagación sopesadora. Para ver esto se precisan ojos que, por así decirlo, busquen lo lejano. Vamos a examinar este capítulo desde la perspectiva del curso de las ideas de la tercera parte. El problema dominante de toda ella es el *problema del mundo*. ¿Qué tienen que ver con éste la voluptuosidad, la sed de dominio y el egoísmo? A esto se podría responder que estos tres males son considerados desde antiguo como elementos de unos «sentimientos mundanos», como lo contrario de una ascética que vence al mundo. Pero el «mundo» sería entendido en este caso sólo como una tendencia humana, como una inclinación y un entorpecimiento de los instintos, pero no como «el todo» que rodea todo lo existente. El mundo sería concebido existencialmente, interpretado como un modo de la existencia humana. Sin embargo, Nietzsche examina la voluptuosidad, la sed de dominio y el egoísmo en orden a su relación con el mundo: indaga si son formas de apertura o formas de oclusión al mundo por parte de la existencia. Nietzsche no sólo opone a los valores cristiano-tradicionales de la castidad, la humildad y el altruismo, lo contrario de ellos, haciendo así una trasmutación; lo que le guía es más bien la cuestión de si y hasta qué punto se muestra aquí una apertura al mundo, una salida al todo. «*Voluptuosidad, ambición de dominio, egoísmo:* estas tres cosas han sido hasta ahora las más maldecidas y de ellas se han dicho las peores calumnias y mentiras; a estas tres voy a sopesarlas de un modo humanamente bueno.» En las tres ve ahora Zaratustra, cuando

[42] VI, 274 ss. (Véase *Así habló Zaratustra*, edición citada, páginas 262 ss.)

no se las concibe al modo del populacho, una relación esencial con el mundo. La voluptuosidad es para él «la felicidad del jardín terrenal, el desborde de gratitud de todo futuro al ahora»; en ella la existencia aislada es elevada por encima de sí misma e integrada en la cadena sin fin de las generaciones; está inserta en el todo del tiempo, aunque parece que se sumerge en la embriaguez del instante; la voluptuosidad es, por así decirlo, el ser natural en el todo del tiempo; delirio de agradecimiento de *todo* futuro, es decir, del tiempo total: en el instante finito está misteriosamente presente el tiempo infinito. Y la sed de dominio se le aparece a Zaratustra como el poder histórico que tiende a ir más allá de toda morada y de toda detención, como el principio de la intranquilidad, que sacude a individuos y a pueblos y los empuja por la senda de su historia. La sed de dominio es lo que mueve e incita, es tiempo como historia; en ella, cada época tiende a ir más allá de sí misma hacia futuros y lejanías siempre nuevos; la sed de dominio no se pierde en lo lejano y conseguido, no se detiene jamás, y con ello apunta hacia lo abierto e inacabable; es lo contrario de toda «virtud empequeñecedora», de toda modestia y moderación. El egoísmo de que aquí se trata no es el egoísmo miserable de la vida pobre, sino el egoísmo como virtud del alma que se da, que, de tanta riqueza como tiene, se prodiga, del alma que necesita el mundo, que sólo encuentra reposo cuando está rodeada por las mayores amplitudes. En todos estos tres males alienta una relación expresa con el mundo. Si aquí se quiere hablar de una «inversión de los valores», debe quedar claro que el principio de esta inversión es aquí sólo la grandeza o la pequeñez de la relación con el mundo.

Esto resulta todavía más claro en el capítulo siguiente, «Del espíritu de la pesadez» [43]. Nietzsche acumula en él de manera concentrada, por así decirlo, todo lo que hasta ahora había caracterizado negativamente como existencia cerrada al mundo. Zaratustra sabe que él es el antagonista del espíritu de pesadez, el cual constituye para él su «enemigo mortal, archienemigo, protoenemigo». La naturaleza de Zaratustra es la naturaleza del pájaro; se remonta y asciende hacia arriba, se adentra en el todo; es el hombre del delirio cósmico. Lo que tal vez antiguamente era el entusiasmo, el estar fuera de sí en Dios, la perdición idealista en un trasmundo únicamente soñado, esto es ahora para Nietzsche la relación profunda y auténtica de la existencia con el mundo. La suprema interioridad de la vida es la interioridad en el mundo. El espíritu de la pesadez es ahora la

[43] VI, 281 ss. (Véase *Así habló Zaratustra*, edición citada, páginas 268 ss.)

tendencia que encierra al hombre en lo finito, que lo ata y encadena a lo existente, a las cosas intramundanas, que le hace olvidar el mundo. Es cierto que, en un sentido absoluto, no puede haber pérdida del mundo, pues el hombre está, en su ser, abierto a él. Sin embargo, tal carácter mundano de la existencia puede experimentar una perversión peculiar: un apartamiento del mundo, que sólo le es posible a un ser mundano. La piedra no es ciega, pues no posee en absoluto la posibilidad de ver. La ceguera es un modo privativo. Mas la ceguera para el mundo no puede darse más que allí donde la visión de éste pertenece a la constitución ontológica de un ser. La existencia ciega para el mundo es, a la vez, una existencia ausente de sí misma. El mundo y el «sí-mismo» se hallan vinculados como un arco tirante. Cuanto más abierto esté el hombre al mundo, tanto más «sí-mismo» es, tanto más auténtico es. Ser-sí-mismo es existencia en el delirio, en la libertad del creador. Pero a éste la vida y la tierra le resultan ligeras; al crear el hombre se libera del peso y de las cargas que, de lo contrario, le oprimen. Nietzsche ve relaciones esenciales entre la ligereza, el delirio creador, el ser-sí-mismo y el mundo. El espíritu de la pesadez es lo contrario de todo esto. Mantiene sujeto al hombre en la autoalienación, acumula sobre él las cargas de un Dios trascendente y de una moral asimismo trascendente; le encadena a lo intramundano. La pesadez, la gravitación se convierte en el símbolo de una vida oprimida, aplastada, que aguanta todo, que —semejante al camello— se llena de cargas de moral, trasmundo y religión; que camina pesadamente bajo su carga y mira al mundo de un modo serio y torvo. Ahora el olvido del mundo y el olvido de sí mismo se corresponden, lo mismo que se corresponden, a la inversa, el auténtico ser-sí-mismo y la apertura de la existencia al mundo. Zaratustra se opone con toda pasión al espíritu de la pesadez; contradice, como una tormenta, el olvido del mundo por parte de la existencia: «Quien algún día enseñe a los hombres a volar, ése habrá cambiado de sitio todos los mojones de piedra; para él estos mismos volarán por el aire y él bautizará de nuevo a la tierra, llamándola "La Ligera".» El volar se convierte en símbolo del paroxismo cósmico, del lanzarse hacia los vastos espacios y los amplios tiempos del todo; la superación de todas las divisiones y limitaciones intramundanas se realiza en una referencia expresa al mundo; los mojones que separan las cosas finitas entre sí, las contraposiciones del bien y el mal, procedentes del espíritu de la pesadez, se ponen en movimiento cuando el hombre capta el mundo; cuando su existencia se amplía y extiende a lo ilimitado, cuando se eleva, por encima de todas las finitudes, a lo infinito. Al decir «infinito»

no se refiere Nietzsche, sin embargo, al infinito que la metafísica piensa como trasmundo, como cosa en sí, como Dios. El infinito metafísico es la negación de lo finito. Pero el mundo es aquello que envuelve infinitamente a todo lo finito. En el espacio y en el tiempo, y en la luz del mundo, tienen las cosas finitas su manifestación. Su infinitud no está por detrás, más allá de las cosas: está dentro de ellas y en torno a ellas. La contraposición entre ligereza vital y pesadez vital, entre ser-sí-mismo y olvido de sí, entre apertura al mundo y olvido del mundo, se convierte ahora en el principio de una división entre «las viejas y las nuevas tablas». Zaratustra concibe la distinción de los sistemas de valores ante todo desde la relación de la existencia al mundo. Pero este capítulo «De las tablas viejas y nuevas» [44] es algo más: en él se expone de manera esencial la relación del hombre con el mundo. La sabiduría de Zaratustra es una «sabiduría salvaje», un «gran anhelo de alas ruidosas»; y su sabiduría abierta al mundo medita sobre la danza del devenir, en la que el mundo mismo está abandonado y dejado a sí mismo y vuelve a sí. Las nuevas tablas son las tablas del amor a los lejanos, del anhelo creador del superhombre, y son traídas al mundo por el delirio, por el anhelo, por el amor al mundo. Como forma suprema de lo existente se considera al alma, «que posee la escala más larga y que más profundo puede descender... el alma más vasta, la que más lejos puede correr y errar y vagar dentro de sí; la más necesaria, que por placer se precipita en el azar; el alma que es y se sumerge en el devenir; la que posee, y *quiere* sumergirse en el querer y desear; ... la que más se ama a sí misma, en la que todas las cosas tienen su corriente y su contracorriente, su flujo y su reflujo...». Esta alma no es la forma suprema de lo existente porque sea más poderosa y rica que otros seres vivos; es la más amplia porque se ha abierto al dominio del mundo, porque conoce el eterno retorno. Por esto todas las cosas tienen en ella corrientes y contracorrientes.

Con mayor profundidad aún dibuja Nietzsche la esencia de la existencia abierta al mundo en el capítulo titulado «Del gran anhelo». Pero antes encontramos la segunda explicación temática de la doctrina del retorno, en el capítulo «El convaleciente» [45]. También aquí tenemos una forma encubierta de expresión: no es Zaratustra el que expone las auténticas tesis, sino sus animales. En ellos habla, por así decirlo, lo existente mismo que se mueve en el círculo del

[44] VI, 287 ss. (Véase *Así habló Zaratustra*, edición citada, páginas 273 ss.)
[45] VI, 314 ss. (Véase *Así habló Zaratustra*, edición citada, páginas 297 ss.)

tiempo. En su soledad Zaratustra quiere enfrentarse por fin a su pensamiento más hondo. Lo conjura: el abismo debe hablar. Pero esto *no* ocurre. El pensador de la idea del retorno se siente ahogado por un asco profundísimo. Zaratustra yace durante siete días en el suelo como un muerto. En este hecho se podría ver tal vez sólo una manera patética de Nietzsche de subrayar por todos los medios la importancia de lo que dice. Pero aquí no se trata de un momento de tensión meramente estilístico. Nietzsche no puede, en efecto, expresar directamente su idea: sólo puede insinuarla, hablar indirectamente, por alusiones. Según la historia cristiana de la creación, Dios creó el mundo en siete días; y en siete días Zaratustra, el hombre sin Dios, conoció el mundo. Ahora todo se ha transformado para él: como un jardín le parece la tierra. ¿Qué puede significar esto? Al estar ahora todas las cosas iluminadas por la luz del mundo, han quedado trasfiguradas; todos los mojones han sido cambiados; todo lo que existe, lo que está ahí dado, ha salido, por así decirlo, de la pesadez de la facticidad única, aparece iluminado por la luz de las repeticiones, como la reiteración del eterno retorno. Lo que fue y lo que será y lo que es: todo esto no está ya inexorablemente separado y dividido. El tiempo tiene, cuando se lo piensa como eterno retorno, un carácter flotante, ligero, danzarín. Lo que será, ha sido ya; y lo pasado es a la vez lo futuro. En el ahora está también el tiempo entero, en cuando es el ahora eternamente repetido. El hombre se cierne en el tiempo flotante; vuela, ha aprendido a volar. El poder del espíritu de la pesadez ha quedado destruido. Pero al hablar con sus animales, Zaratustra permanece en la soledad del hombre, aunque conozca el eterno retorno. Tal saber no le diluye en un sentimiento universal; su individualidad no se extingue. Al contrario, mediante este conocimiento es como llega a ser auténtico «sí-mismo». «A cada alma le pertenece un mundo distinto; para cada alma es toda otra alma un trasmundo. Entre las cosas más semejantes es precisamente donde la ilusión miente del modo más hermoso; pues el abismo más pequeño es el más difícil de salvar.» El eterno retorno está manifiesto a los animales de Zaratustra de un modo distinto que al hombre: los animales están absorbidos en el cambio, no se oponen a él. Están dentro del juego del ser, pero no intervienen en él, como el hombre. Lo que los animales dicen sobre el eterno retorno está visto desde lo *existente*: «Todo va, todo vuelve; eternamente rueda la rueda del ser. Todo muere, todo vuelve a florecer, eternamente corre el año del ser. Todo se rompe, todo se recompone; eternamente la misma casa del ser se construye a sí mis

ma. Todo se despide, todo vuelve a saludarse; eternamente permanece fiel a sí el anillo del ser. En cada instante comienza el ser; en torno a todo "aquí" gira la esfera "allá". El centro está en todas partes. Curvo es el sendero de la eternidad.» ¿Qué significan estas palabras de los animales? ¿A qué se refieren? No hablan del tiempo mismo, sino de su «sendero». El *camino* del tiempo está visto como camino de las cosas *en el tiempo*. La relación de lo *intratemporal con el tiempo*, la instalación en el espacio del tiempo de las cosas que trascurren temporalmente, es ahora el tema. Todo lo que viene y va, todo lo que muere y vuelve a florecer, todo lo que se rompe y vuelve a unirse: todo esto es pensado como *finito*. Es verdad que lo múltiple existente es inabarcable; pero también es verdad que no es infinito. Lo intratemporal es finito —mas el tiempo *dentro del cual* transcurren las cosas no lo es. Y por ello, cuando todas las cosas han pasado, tiene que comenzar de nuevo el curso, tiene que repetirse, y tiene que haberse repetido ya infinitas veces, y tendrá que repetirse todavía veces infinitas.

*Una* carrera de las cosas a través del tiempo es un año del ser; mas tales años tienen que haber trascurrido ya innumerablemente, y otros innumerables esperan todavía. Para Nietzsche el conocimiento del tiempo que ahora fluye, del tiempo en que vivimos, que se nos escapa de las manos y en el que conocemos la «unicidad» de nuestra existencia, nuestra fugacidad que se desvanece, *no* es el verdadero saber acerca del tiempo; para él, detrás de tal experiencia de la caducidad se yergue un presentimiento de la eternidad: por eso, hablando rigurosamente, no hay para él un tiempo único, fáctico. No es que, a partir de este momento, nuestra vida y el decurso de todas las cosas vayan a repetirse durante una eternidad futura. Nuestra vida presente es ya una vida repetida, y no existe una vida primera que no sea repetición, que, por así decirlo, se encuentre a la base de todas las repeticiones, como su original. El carácter de repetibilidad no se forma en el curso del tiempo, por repeticiones de un proceso primigenio: es, antes bien, la esencia oculta y encubierta del curso mismo del tiempo. O dicho de otra manera: la repetición no surge en el tiempo, sino que *es* el tiempo. La doctrina de Nietzsche sobre el eterno retorno de lo mismo encierra grandes dificultades intelectuales. Nietzsche da al tiempo, por así decirlo, una dimensión de profundidad, por encima de su carácter fenoménico de unicidad y facticidad; intenta pensar a la vez eternidad y tiempo, otorgar a éste caracteres de aquélla. La unicidad es sólo apariencia; lo que parece un proceso único, es ya una repetición infinita; y lo que se

presenta como rectitud del tiempo, es un giro circular: lo que para una mirada superficial aparece como separado, es decir: las diferencias del presente, el pasado y el futuro, el aquí del allí, esto es, para la mirada más honda de Zaratustra, una misma cosa: «El centro está en todas partes.»

Pero el tiempo no es sólo el lugar en que se hallan todas las cosas, el cauce donde comienzan y acaban, se rompen y vuelven a unirse. El tiempo es lo que *comienza y acaba, lo que rompe y une*; el tiempo es el poder que hace ser a las cosas; es, por así decirlo, lo que construye y a la vez destruye; es el juego dionisíaco del mundo. Nietzsche ha liberado ahora la idea del retorno del esquema de la metafísica. Zaratustra acepta *condicionadamente* la exposición del eterno retorno hecha por sus animales: «—¡Oh truhanes y organillos de manubrio! —respondió Zaratustra...—, qué bien sabéis lo que tuvo que cumplirse durante siete días.» Y, sin embargo, existe una diferencia esencial entre él y sus animales. Estos se mueven en la corriente del tiempo, no tienen una meta. Cosa distinta ocurre con el hombre. Es verdad que también él, como todo lo demás que existe, se encuentra en el curso del tiempo. Pero adopta una actitud frente a él: tiene metas, proyectos, es una tarea *para sí mismo*. La tarea del hombre es el superhombre. El terror que se apodera del corazón humano cuando piensa el eterno retorno como esencia del tiempo del mundo, proviene del presentimiento de que entonces retorna también todo lo superado, de que hay que superarlo una y otra vez, de que el destino del hombre se parece al de Sísifo. Conservar la voluntad incluso en presencia de la eterna repetibilidad de toda existencia: ésta es la cumbre de Zaratustra, su reconciliación de necesidad y libertad. Los animales le llaman el maestro del eterno retorno, y son ellos, no él, sin embargo, los que expresan su doctrina: «Mira, nosotros sabemos lo que tú enseñas: que todas las cosas retornan eternamente, y nosotros mismos con ellas, y que nosotros hemos existido ya infinitas veces, y todas las cosas con nosotros. Tú enseñas que hay un gran año del devenir, un monstruo de gran año: una y otra vez tiene éste que darse la vuelta, lo mismo que un reloj de arena, para volver a transcurrir y a vaciarse: de modo que todos estos años son idénticos a sí mismos, en lo más grande y también en lo más pequeño; de modo que nosotros mismos somos idénticos a nosotros mismos en cada gran año, en lo más grande y también en lo más pequeño.»

Estas frases no expresan sólo la repetición, sino que aluden a la repetición de *lo mismo*. Con ello el curso del pensamiento de Nietz-

sche se torna más difícil e impenetrable, más paradójico, por así decirlo. ¿Qué entendemos ordinariamente por una repetición de lo mismo? Nosotros repetimos, por ejemplo, la misma súplica. Esto significa que la expresamos varias veces. No son los mismos sonidos, sino, cada vez, otros distintos. Pero los sonidos, que son distintos cada vez, las palabras, tienen el mismo sentido; empleamos los mismos términos para expresar nuestras súplicas. Con todo, las varias súplicas, con el mismo sentido, son, sin embargo, diferentes entre sí. Una es la primera; la otra, la primera repetición; la otra, la segunda repetición de «lo mismo». La mismidad del significado de las súplicas no equivale a su identidad numérica. Esta repetición de lo mismo presupone la diversidad real, la diferencia de los momentos temporales. Uno es el primero, el original, por así decirlo; los otros son precisamente eso: repeticiones. Para nuestro modo de concebir ordinariamente la «repetición», damos por supuesto que el tiempo es rectilíneo: distinguimos lo anterior y lo posterior. Mas la idea de una repetibilidad eterna elimina precisamente lo anterior y lo posterior; no existe ya ninguna diferencia entre los tres horizontes del tiempo. Con ello, tampoco la repetición de lo mismo puede pensarse en un tiempo que trascurra de manera rectilínea. Si Nietzsche usa el símbolo del reloj de arena, esto es algo que está tomado, por el momento, del concepto usual de tiempo. El deslizamiento de la arena es un proceso intratemporal que se puede repetir cuantas veces se quiera, pero sólo en diversos momentos de tiempo; es decir, la serie de las inversiones repetidas del reloj de arena necesita tiempo ella misma, es algo que acontece dentro de un tiempo que lo envuelve y que se compone de los espacios de tiempo medidos con el reloj de arena. ¿Piensa Nietzsche que las repeticiones del gran año del mundo, es decir, que el trascurso de las cosas a través del tiempo, se desarrollan dentro de un tiempo que las envuelve? La respuesta a esta pregunta no es sencilla. La dificultad decisiva consiste en que un pensar que intenta apartarse de la dimensión del tiempo intramundano y referirse al tiempo del mundo, sólo puede hacer esto *apartándose* permanentemente, por así decirlo, de los conceptos *intramundados* del tiempo, huyendo constantemente de ellos. Mas en el curso de las ideas de la tercera parte de *Así habló Zaratustra*, la relación de la existencia humana con el mundo y su talante cósmico no se expresan sin duda por casualidad, una y otra vez, con un lenguaje que, por así decirlo, tiembla de pasión de lejanía. Y ello sobre todo en el capítulo que es tal vez el más bello de la obra: «Del gran anhelo».

## 6. El eterno retorno: «Del gran anhelo»

En *Así habló Zaratustra* los conceptos fundamentales de la doctrina del eterno retorno de lo mismo son desarrollados muy parcamente. La base de partida de Nietzsche es la comprensión ordinaria del tiempo: Nietzsche parte del instante dado, que es como un pórtico situado entre dos largas callejas de tiempo de carácter opuesto. Al determinar la longitud de estas callejas como eternidad, y definir ésta como tiempo eterno, se plantea la problemática de la relación existente entre un contenido temporal finito y el tiempo mismo. Si todo lo que puede trascurrir en el curso del tiempo es finito, entonces un pasado infinito tiene que tener ya a sus espaldas el decurso entero de las cosas. Nada de lo que en absoluto puede acontecer, puede no haber acontecido ya. Entonces, lo que acontece ahora, en este instante, es esencialmente «repetición» y, además, repetición infinita. Y todo lo futuro puede recorrer un futuro eterno, infinito, tan sólo porque es algo que se repite constantemente. Pero no hay dos eternidades, una pasada y otra futura, pues al concebir la eternidad como repetición infinita del contenido del tiempo queda eliminada la diferencia fenoménica entre pasado y futuro. La carrera de todas las cosas en el tiempo es llamada ahora el Gran Año. En la repetición del Gran Año retorna lo mismo, tiene lugar el retorno de lo mismo; pero no sólo se repite el trascurso, la carrera de los acontecimientos, el romperse y el ensamblarse, el ir y el venir, el morir y el florecer de lo existente; se repite también la repetibilidad del Gran Año. Estos años no se pueden contar: el año que ahora está trascurriendo no es una repetición de grado n + 1. ¿No se elimina con ello a sí misma, en última instancia, la repetibilidad? ¿Se puede hablar en absoluto todavía de repetición?

Lo que hace tan equívoca y problemática la doctrina del eterno retorno que Nietzsche presenta en *Así habló Zaratustra*, es la opacidad de los conceptos: eternidad, repetición, trascurso del tiempo y lo que ocurre dentro del tiempo. Se tiene la sensación de que Nietzsche quiere expresar de modo directo —con una expresión en la que siguen agitándose los terrores de la vivencia— una tremenda visión interna que le oprime. En medio del tiempo, no más allá de él, está la eternidad. Pero como al final Nietzsche, a pesar de su trasmutación del platonismo, se aferra todavía a las antiguas ideas básicas del ser como lo *permanente*, como para él todo ser corre riesgo de disiparse en la fugacidad del tiempo que desaparece, no puede pensar la permanencia más que como eterna repetición de desaparición y nacimiento. Tal vez lo más problemático sea su inter-

pretación —que guía todo el decurso de sus ideas— de la relación entre el contenido del tiempo y este mismo. ¿No hay aquí un círculo vicioso, por el que Nietzsche concluye de la infinitud de todo lo que existe en el tiempo a la limitación del contenido total del tiempo? Todo lo que ocurre y acontece, comienza y termina en el tiempo; cada acontecimiento tiene su momento; «todo lo que puede transcurrir» surge en un ahora y colma una serie de ahoras. Pero si tiene que comenzar, entonces tiene que haber precedido ya a este ahora un pasado. El tiempo mismo está siempre más allá de todo contenido temporal dado. Es, por así decirlo, siempre mayor que lo que acontece dentro de él. Pero si todo acontecimiento es limitado, si el tiempo rebasa siempre todo contenido temporal, ¿se sigue de aquí necesariamente que la serie de los contenidos temporales, el todo de los acontecimientos intratemporales sea también limitado? Para Nietzsche «todos los acontecimientos posibles» tienen un sentido finito; lo que puede en absoluto acontecer es un número muy grande de constelaciones, pero un número finito; el Gran Año es la suma finita de todos los acontecimientos; una serie finita de acontecimientos en un tiempo in-finito sólo puede darse, empero, como repetición; aquí la arena limitada que hay en el reloj sólo puede deslizarse constantemente si se invierte el reloj una y otra vez. «Las almas son tan mortales como los cuerpos. Pero el nudo de las causas, en el cual yo estoy entrelazado, retorna, ¡él me creará de nuevo! Yo mismo formo parte de las causas del eterno retorno. Vendré otra vez, con este sol, con esta tierra, con este águila, con esta serpiente; *no* a una vida nueva o a una vida mejor o a una vida semejante: vendré eternamente de nuevo a esta misma e idéntica vida, en lo más grande y también en lo más pequeño, para enseñar de nuevo el eterno retorno de todas las cosas...» [46].

Nietzsche hace aquí que la repetición lo sea incluso de la cosa concreta es su aquí y en su ahora, convirtiéndola de este modo en una paradoja total. Pues la cosa concreta, lo único e individual, en este aquí y en este ahora, parece ser, en efecto, lo sencillamente irrepetible. Tomando de nuevo nuestro ejemplo de antes, yo puedo repetir la misma súplica, las mismas palabras, la misma expresión, pero no los mismos sonidos únicos; todo lo que acontece tiene el carácter de lo único, del paso irretornable en el río del tiempo. La existencia en el tiempo y en el espacio (es decir, en lo abierto del mundo) se da sólo una vez; el nacimiento y la muerte son los hitos del camino uno y único que nosotros recorremos sobre la tierra;

[46] VI, 322. (Véase *Así habló Zaratustra*, edición citada, página 303.)

esto es lo que hace que el hombre que conoce su fugacidad viva tensamente su interioridad: somos aquí y ahora: en esta vida única, irrepetible, que es tan breve comparada con la tremenda amplitud del tiempo. Nietzsche intenta pensar, sin embargo, la eternización de lo perecedero: no poniendo la eternidad detrás del tiempo y degradando así a éste a la categoría de un simple fenómeno: no poniendo la eternidad después del tiempo (después de la muerte). Nietzsche piensa, antes bien, el tiempo como lo eterno, concibe lo perecedero como lo estable: entiende lo único como lo repetido. La repetición no debe contradecir aquí a la unicidad, sino precisamente eternizarla, dar una profundidad infinita a la concreción y a la facticidad de la existencia. Mientras se conciba la idea del eterno retorno no sólo como una repetición incesante, como si, por así decirlo, el gran disco de todos los acontecimientos posibles fuera tocado una y otra vez, como un *perpetuum mobile* de infinita monotonía y aburrimiento, no se ha logrado percibir el rasgo paradójico de la concepción de Nietzsche. Todos los conceptos con que opera al exponer la doctrina del retorno se autoaniquilan: una repetición eterna en la que no haya un primer original que sea luego repetido, es un concepto tan paradójico como la repetición de lo único con el carácter de su unicidad.

El eterno retorno de lo mismo es la doctrina de Nietzsche acerca del todo de lo que existe. Con toda claridad se deduce de casi todos los capítulos de la tercera parte que lo que en el fondo se quiere significar con la eternidad que está *in*-finitamente más allá de todos los acontecimientos, sucesos y hechos temporales, por encima de todo contenido temporal del tiempo, es el *mundo*. Por doquier vibra un talante de amplitud y de lejanía, de las que surge toda cercanía esencial de la existencia a las cosas. Esto se ve sobre todo en el capítulo titulado «Del gran anhelo» [47], que muestra que cada palabra, cada giro de *Así habló Zaratustra*, es importante; que el lenguaje simbólico de Nietzsche está por todas partes lleno de pensamientos esenciales. No se ha leído esta obra cuando se ha escuchado sólo una voz suntuosa, sobrecargada, transida de imágenes, locuaz; cuando no se consigue traducir los símbolos a pensamientos. El estilo visionario e intuitivo de Nietzsche no puede ser asumido de ordinario de manera congénita; tenemos que deletrear trabajosamente si queremos leer la vehemente escritura imaginativa de su pensar. Del gran anhelo trata el capítulo que ahora vamos a estudiar. ¿Qué es este anhelo? Todos nosotros conocemos este sentimiento.

[47] VI, 324 ss. (Véase *Así habló Zaratustra*, edición citada, páginas 305 ss.)

Cada uno conoce esta emoción del corazón humano. El anhelo es, evidentemente, un deseo, un deseo de lo ausente. No tenemos, claro está, anhelo ninguno de aquello que está ante nuestros ojos y al alcance de nuestras manos, de aquello que podemos ver y tocar. Podemos apetecer lo presente, incluso podemos apetecerlo violenta y apasionadamente; pero no sentimos anhelo de ello. Del anhelo forma parte la tensión añorante hacia la lejanía; sentimos nostalgia de la amada lejana, de los días de la niñez, de la muerte. El anhelo nos arranca de la situación actual y de sus metas y fines limitados; quedamos lejos de todo lo cercano que nos importuna; estamos, en cierto modo, arrebatados, como Ifigenia en la orilla de Táuride, mirando nostálgicamente más allá del mar y buscando con el alma el país de los griegos. Del anhelo forma parte la expectación en la lejanía del espacio y del tiempo. Todos nosotros conocemos también el anhelo de lo indefinido, el anhelo carente de meta; el «dolor de ausencia» del alma, la mirada que se lanza por encima de los mares abiertos. El anhelo no es un querer llegar a lo anhelado; tiene misteriosamente, a la vez, una tendencia secreta a mantener lo anhelado en la lejanía. Al *desiderium* pertenece el añorante mantener a lo lejos la lejanía.

*Inquietum cor nostrum...*, dice San Agustín. Para él es Dios la meta de su anhelo. El *desiderium* no encuentra satisfacción en ninguna de las metas finitas. Sólo el Dios infinito constituye para el creyente la respuesta al gran anhelo del corazón humano. El pequeño anhelo es el deseo de lo existente. Pero el gran anhelo es una actitud que hace ser a las mismas lejanías; no sólo vibra *a través* de las lejanías, sino que va propiamente a ellas mismas. Para Nietzsche, la gran lejanía no es ya el Dios creador del cristianismo, situado por encima de todo el mundo creado visible, sino la lejanía que envuelve todo lo visible y palpable como lejanía temporal y espacial del mundo, y que proporciona toda proximidad. El gran anhelo es la salida del hombre al espacio y al tiempo, su apertura al mundo.

Pero el capítulo trata de esta apertura al mundo en la medida en que ésta es un saber acerca del eterno retorno de lo mismo. Zaratustra se entretiene hablando con su alma: «Oh alma mía, yo te he enseñado a decir "hoy" como se dice "alguna vez" y "en otro tiempo" y a bailar tu ronda por encima de todo aquí y ahí y allá.» La comprensión ontológica ordinaria del hombre concibe lo existente en el horizonte del tiempo, de tal manera que el hoy y el entonces y el luego son distintos y están separados. Si algo es hoy, entonces no es ya en otro tiempo, ni es todavía luego; el presente es distinto del pasado y del futuro. Es verdad que una cosa puede ser hoy,

y haber sido antes, y seguir siendo luego. Un bloque de piedra dura, recorre un largo tiempo, existe en el tiempo de manera distinta a como lo hace un acontecimiento breve; por ejemplo, un relámpago. Pero con independencia de estos modos distintos de ser-en-el-tiempo, podemos decir aquí que el pasado y el presente y el futuro son cosas distintas unas de otras; son las tres dimensiones del tiempo, y no pueden perder su mutua diferenciación. Y lo mismo que el tiempo, también el espacio tiene una orientación: aquí, ahí, allá son diferencias de sus lugares; toda cosa existente se halla dispersa por los lugares del espacio, tiene en éste su puesto. Es verdad que la diferencia de aquí y allí se relativiza según cuál sea la situación del que dice «aquí». Aquello que para uno es su «aquí», es para otro su «allí». Pero el que pueda decirse aquí y allí intercambiándolos no se debe a la referencia situacional, sino a una real distinción de los lugares en el espacio. En tanto se halla prisionera del saber ordinario acerca del espacio y el tiempo, el alma está en cada caso en una situación determinada, está fija en el yo, está localizada en medio de las cosas, y ella misma es una especie de cosa; tiene su lugar en el cuerpo. Zaratustra le ha enseñado, sin embargo, a su alma —precisamente con la doctrina del eterno retorno de lo mismo— a no tomar en serio las distinciones fijas del espacio y del tiempo, las diferencias del hoy, el luego y el entonces; del aquí, el ahí y el allí; a no ser ya víctima del espíritu de la pesadez, que creó todos esos límites. Zaratustra le ha enseñado a tomar el hoy lo mismo que el luego y el entonces.

Mas *¿cómo* estas cosas son lo mismo? Son lo mismo para la idea del retorno. Si la esencia del tiempo es la repetición eterna, desaparece la diferencia entre pasado y futuro. Lo futuro es también algo sido ya siempre, y viceversa. El alma está en el todo del tiempo si toma «indiferentemente» las fútiles diferencias de los acontecimientos. Tiene entonces, en cierto sentido, una omnipresencia, se eleva hasta la presencia del todo, en la que desaparecen todas las diferencias de dimensiones temporales. El alma así adoctrinada puede bailar también más allá de las diferencias intraespaciales de los lugares y de los sitios del espacio, pues habita en el espacio del todo. «Oh alma mía, yo te he redimido de todos los rincones, yo he apartado de ti el polvo, las arañas y la penumbra...» El alma que se expande al todo del mundo, el alma añorante del gran anhelo, se encuentra ahora en lo abierto de la luz, está bajo el cielo «inocencia y azar». Sólo cuando el alma del hombre, estando cerrada al mundo, por así decirlo, se atiene sólo a lo próximo y a lo dado, sólo cuando se mete en la madriguera, puede el oscuro saber acerca de la omni-

potencia del tiempo disfrazarse bajo la veneración de un Dios. Dios es, por así decirlo, la sombra del mundo allí donde la existencia se ha vuelto pequeña y no se atreve a salir fuera. Allí donde propiamente no se realizan ya trascendencias, la sombra aparece en la figura de un Dios trascendente, trasmundano, y, con ello, la interpretación de la vida como culpa, pecado, vergüenza. «Desnudo» debe estar el hombre, según Zaratustra, ante el sol. El espíritu, el verdadero espíritu del hombre, se asemeja a la tormenta que barre todas las nubes. Las nubes encubren la luminosa amplitud del cielo. Como nubes, como sombras encubridoras son todos los conceptos fundamentales de la tradición cristiana, la cual se basa, según piensa Nietzsche, en una actitud del hombre ciega para el mundo y apartada de él. Allí donde el hombre se adentra en lo abierto del mundo y sale a la nostalgia, a las profundas lejanías cósmicas del espacio y el tiempo, allí sopla el viento tempestuoso del espíritu humano, allí acontece la liberación del hombre frente a Dios y el trasmundo, y la liberación para el mundo. «Oh alma mía, te he dado el derecho de decir no como la tempestad y de decir sí como dice sí el cielo abierto: silenciosa como la luz te encuentras ahora, y caminas a través de tempestades de negación.»

Zaratustra sigue hablando a su alma y le enseña cómo la doctrina del eterno retorno no aniquila la libertad, sino que la libera del límite que —como inmutabilidad de lo pasado— la coartaba hasta ahora. Si todo lo pasado es a la vez también todo lo futuro, entonces el alma tiene libertad «sobre lo creado y lo increado». El crear del creador —es decir, del hombre creador— tiene sendas abiertas como jamás las había tenido antes; más aún, está secretamente aliado con la esencia creadora y soberana del mundo, que da su ser a todo lo que existe, en el eterno retorno de lo mismo. Y Zaratustra habla del desprecio, de un desprecio «que no viene como una carcoma, el grande, amoroso despreciar, que ama máximamente allí donde máximamente desprecia». Tal desprecio no equivale a un desdeñoso pasar por alto las cosas. El hombre encadenado a lo existente puede cobrar conciencia de su encadenamiento y despreciarse como esclavo de ellas. Pero el que conoce el eterno retorno está elevado por encima de toda vinculación y disolución en lo existente intramundano, y, sin embargo, retorna de nuevo, desde lo abierto del mundo, a las cosas. Al trascenderlas vuelve a encontrarlas más originariamente. Desprecia al hombre tal como éste es ahora, ese fragmento, esa lamentable cosa intermedia entre la nada y lo infinito. El hombre es el ser finito en el que alienta el presentimiento de lo infinito. Mas como

y haber sido antes, y seguir siendo luego. Un bloque de piedra dura, recorre un largo tiempo, existe en el tiempo de manera distinta a como lo hace un acontecimiento breve; por ejemplo, un relámpago. Pero con independencia de estos modos distintos de ser-en-el-tiempo, podemos decir aquí que el pasado y el presente y el futuro son cosas distintas unas de otras; son las tres dimensiones del tiempo, y no pueden perder su mutua diferenciación. Y lo mismo que el tiempo, también el espacio tiene una orientación: aquí, ahí, allá son diferencias de sus lugares; toda cosa existente se halla dispersa por los lugares del espacio, tiene en éste su puesto. Es verdad que la diferencia de aquí y allí se relativiza según cuál sea la situación del que dice «aquí». Aquello que para uno es su «aquí», es para otro su «allí». Pero el que pueda decirse aquí y allí intercambiándolos no se debe a la referencia situacional, sino a una real distinción de los lugares en el espacio. En tanto se halla prisionera del saber ordinario acerca del espacio y el tiempo, el alma está en cada caso en una situación determinada, está fija en el yo, está localizada en medio de las cosas, y ella misma es una especie de cosa; tiene su lugar en el cuerpo. Zaratustra le ha enseñado, sin embargo, a su alma —precisamente con la doctrina del eterno retorno de lo mismo— a no tomar en serio las distinciones fijas del espacio y del tiempo, las diferencias del hoy, el luego y el entonces; del aquí, el ahí y el allí; a no ser ya víctima del espíritu de la pesadez, que creó todos esos límites. Zaratustra le ha enseñado a tomar el hoy lo mismo que el luego y el entonces.

Mas *¿cómo* estas cosas son lo mismo? Son lo mismo para la idea del retorno. Si la esencia del tiempo es la repetición eterna, desaparece la diferencia entre pasado y futuro. Lo futuro es también algo sido ya siempre, y viceversa. El alma está en el todo del tiempo si toma «indiferentemente» las fútiles diferencias de los acontecimientos. Tiene entonces, en cierto sentido, una omnipresencia, se eleva hasta la presencia del todo, en la que desaparecen todas las diferencias de dimensiones temporales. El alma así adoctrinada puede bailar también más allá de las diferencias intraespaciales de los lugares y de los sitios del espacio, pues habita en el espacio del todo. «Oh alma mía, yo te he redimido de todos los rincones, yo he apartado de ti el polvo, las arañas y la penumbra...» El alma que se expande al todo del mundo, el alma añorante del gran anhelo, se encuentra ahora en lo abierto de la luz, está bajo el cielo «inocencia y azar». Sólo cuando el alma del hombre, estando cerrada al mundo, por así decirlo, se atiene sólo a lo próximo y a lo dado, sólo cuando se mete en la madriguera, puede el oscuro saber acerca de la omni-

potencia del tiempo disfrazarse bajo la veneración de un Dios. Dios es, por así decirlo, la sombra del mundo allí donde la existencia se ha vuelto pequeña y no se atreve a salir fuera. Allí donde propiamente no se realizan ya trascendencias, la sombra aparece en la figura de un Dios trascendente, trasmundano, y, con ello, la interpretación de la vida como culpa, pecado, vergüenza. «Desnudo» debe estar el hombre, según Zaratustra, ante el sol. El espíritu, el verdadero espíritu del hombre, se asemeja a la tormenta que barre todas las nubes. Las nubes encubren la luminosa amplitud del cielo. Como nubes, como sombras encubridoras son todos los conceptos fundamentales de la tradición cristiana, la cual se basa, según piensa Nietzsche, en una actitud del hombre ciega para el mundo y apartada de él. Allí donde el hombre se adentra en lo abierto del mundo y sale a la nostalgia, a las profundas lejanías cósmicas del espacio y el tiempo, allí sopla el viento tempestuoso del espíritu humano, allí acontece la liberación del hombre frente a Dios y el trasmundo, y la liberación para el mundo. «Oh alma mía, te he dado el derecho de decir no como la tempestad y de decir sí como dice sí el cielo abierto: silenciosa como la luz te encuentras ahora, y caminas a través de tempestades de negación.»

Zaratustra sigue hablando a su alma y le enseña cómo la doctrina del eterno retorno no aniquila la libertad, sino que la libera del límite que —como inmutabilidad de lo pasado— la coartaba hasta ahora. Si todo lo pasado es a la vez también todo lo futuro, entonces el alma tiene libertad «sobre lo creado y lo increado». El crear del creador —es decir, del hombre creador— tiene sendas abiertas como jamás las había tenido antes; más aún, está secretamente aliado con la esencia creadora y soberana del mundo, que da su ser a todo lo que existe, en el eterno retorno de lo mismo. Y Zaratustra habla del desprecio, de un desprecio «que no viene como una carcoma, el grande, amoroso despreciar, que ama máximamente allí donde máximamente desprecia». Tal desprecio no equivale a un desdeñoso pasar por alto las cosas. El hombre encadenado a lo existente puede cobrar conciencia de su encadenamiento y despreciarse como esclavo de ellas. Pero el que conoce el eterno retorno está elevado por encima de toda vinculación y disolución en lo existente intramundano, y, sin embargo, retorna de nuevo, desde lo abierto del mundo, a las cosas. Al trascenderlas vuelve a encontrarlas más originariamente. Desprecia al hombre tal como éste es ahora, ese fragmento, esa lamentable cosa intermedia entre la nada y lo infinito. El hombre es el ser finito en el que alienta el presentimiento de lo infinito. Mas como

con mucha frecuencia el hombre se mete, por así decirlo, en la madriguera, no se atreve a adentrarse realmente en lo infinito, sino que permanece distante de ello; más aún, lo inmoviliza, en última instancia, en la imagen esculpida de un Dios trascendente; como no es lo que puede ser, por eso el hombre resulta para Zaratustra un objeto de desprecio, pero a la vez también de amor. Zaratustra ama en el hombre la imagen del superhombre. Como camino hacia éste, el hombre es lo más amado y lo más despreciado. Pero el superhombre no es otra cosa que la existencia humana en el modo del gran anhelo. «Oh alma mía, he apartado de ti todo obedecer, todo doblar la rodilla y todo llamar "señor" a otro; te he dado a ti misma el nombre "viraje" de la necesidad y "destino".» Mas si el hombre se transforma, por su conocimiento del eterno retorno, en superhombre, en aquella existencia que habita nostálgicamente en el todo del mundo, entonces se disipan para él los espejismos de un Dios *ante el que deba inclinarse* y *al que deba llamar Señor*: entonces finaliza toda esclavitud del hombre. Este se ha liberado porque habita en lo libre y abierto del juego cósmico. El hombre es giro de la necesidad porque ha desaparecido totalmente la diferencia entre voluntad y necesidad, porque lo que la voluntad quiere libremente tiene que venir como eterna repetición. El alma misma se llama, para Zaratustra, «destino»; la última y suprema voluntad consiste en querer lo necesario. Mas Nietzsche entiende esto no en el sentido de una entrega a una fatalidad impuesta. Si se concibe así el destino, el hombre no puede equipararse con él. Nietzsche tiene un concepto completamente propio del destino. Al conocer el eterno retorno, su existencia se deja introducir totalmente en el juego del mundo, se convierte en copartícipe del gran juego; la separación entre necesidad y libertad queda suprimida. Y de manera semejante a como el pasado adquiere caracteres de futuro y éste caracteres de aquél, así hay ahora necesidad en la libertad y libertad en la necesidad.

También aquí encontramos de nuevo la inclinación de Zaratustra a los conceptos paradójicos. Piensa el mundo mediante la supresión paradójica de contradicciones intramundanas. «Oh alma mía, te he dado nuevos nombres y juguetes multicolores, *te he llamado* "destino" y "contorno de los contornos" y "ombligo del tiempo" y "campana azul".» ¿Qué quiere decir este lenguaje figurado? El cambio de la existencia a consecuencia del pensamiento del eterno retorno transforma también toda la comprensión humana del ser. No es ya, ante todo, comprensión del ente en el ser, sino intelección de todo ente *a la luz del mundo*, a la luz de la amplitud cósmica, a la

luz del juego omnipotente, en el cual a todo ente se le fijan límites, aspecto, tiempo y espacio. Adentrándose en este juego envolvente del mundo, el alma se hace también, ella misma, mundana; es como el mundo, en cierto modo, «contorno de los contornos», está vinculada al soberano tiempo cósmico, como el hijo a la madre; es el «ombligo del tiempo»; es como la bóveda azul del cielo, situada por encima de todas las cosas. Y así como bajo el azul del cielo, que rodea todo lo existente, yace también la tierra cerrada que sustenta todas las cosas, y así como el padre éter rodea, en abrazo eterno, a la madre tierra, así también el alma arrastrada a estas bodas cósmicas por el gran anhelo, es bifronte: es cielo y es reino terrenal, todo junto. Nietzsche evoca aquí *ideas míticas fundamentales que* son tan antiguas como el género humano. «Oh alma mía, todo sol lo he derramado sobre ti, y toda noche y todo callar y todo anhelo: así has crecido para mí cual una viña.» El cielo y la tierra, esta contraposición y esta alianza primordiales, de las que surgen todas las cosas, que sostienen y levantan la tierra hacia la luz, el cielo y la tierra son los finales y las lejanías más vastos, a los que tiende anhelosamente el alma; no son finales finitos. En el espacio intermedio entre el cielo y la tierra está el alma del hombre, del hombre transformado por el saber acerca del eterno retorno. Esta alma se parece a la viña, que de la tierra se yergue hacia la luz, que da un fruto que es obra común del cielo y la tierra, la antigua ofrenda y el antiguo sacramento. El alma que está llena de anhelo se parece a la vid; una vez que ha adquirido la profundidad cósmica, se parece a la vid, cargada de racimos de oro oscuro. Esta alma se ha vuelto demasiado rica, no puede soportar ya la sobreabundancia de su riqueza, de su mundanidad, como un estado tranquilo y sosegado. Posee mundo en la sobreabundancia del anhelo. «¡Oh alma mía, en ninguna parte hay ahora un alma que sea más amorosa y más comprensiva y más amplia que tú! El futuro y el pasado ¿dónde estarían más próximos y juntos que en ti?» Mas esta alma abierta con tanta amplitud al mundo descansa, a pesar de todo el desasosiego de su anhelo, en una «melancolía». «¡Tu plenitud mira por encima de mares rugientes y busca y aguarda...» En todo anhelo del mundo hay una espera, un estar expectantes en el espacio y en el tiempo. Al igual que todas las demás cosas, también la existencia está en el mundo; es *intramundana*, como todo lo demás, y, sin embargo, es capaz de elevarse, en el anhelo, hacia lo que está allá fuera. Llamado al todo, el hombre permanece, sin embargo, en medio de las cosas; conociendo lo infinito, permanece adherido a lo finito; en la infinitud de la voluntad cósmica experimenta su propia finitud. Pre-

cisamente la sobreabundancia abierta al mundo le arroja de nuevo y le devuelve más duramente a las cosas. De este sufrimiento nace la canción en honor del mundo, el cántico poético-conceptual. El alma de Zaratustra tiene que cantar, «cantar, con un canto rugiente hasta que todos los mares se callen para escuchar tu anhelo, hasta que sobre silenciosos y anhelantes mares se balancee la barca, el áureo prodigio, en torno a cuyo oro dan brincos todas las cosas malas y prodigiosas: también muchos animales grandes y pequeños, y todo lo que tiene prodigiosos pies ligeros para poder correr sobre senderos de color violeta hacia el áureo prodigio, hacia la barca voluntaria y su dueño: pero éste es el vendimiador, que aguarda con una podadera de diamante...». El gran anhelo humano, que sabe que la esencia del mundo es el eterno retorno y que, en la espera, se adentra en el todo, tiene que encontrar un cumplimiento. Lo conocido y entendido en la tendencia anhelosa debe llegar alguna vez. *El eterno retorno no es lo último.*

La doctrina del retorno concibe el tiempo como repetición eterna. Pero lo que ésta es no quiere Nietzsche-Zaratustra decirlo más que cantando. Al alma que mira expectativamente por encima de los silenciosos mares anhelantes le sale al encuentro la barquilla, que flota sobre el agua del devenir: ésta es lo último, el centro de todo ser. En torno a ella brincan todas las cosas, como los delfines en torno al barco. «El corazón de la tierra es de oro», se había dicho en el capítulo anterior. El centro del ser es significado con el símbolo del áureo prodigio. Pero el dueño de la barquilla es Dionisos, dios de la embriaguez, del amor y de la muerte, y dios del juego. El es el señor de la tragedia y de la comedia, el dueño del juego trágico y a la vez alegre del mundo. Pero no es un dios que aparezca en una figura limitada e intramundana *dentro* del mundo; no se epifaniza en un perfil fijo; es el formador informe, es el juego mismo del ser. Y es el señor de los pámpanos, el Dionisos Baco. El libera a la vid del anhelo hacia el vendimiador que la redime; él corta con el cuchillo más duro, con la podadera de diamantes; él es el corte mismo del tiempo, que se lleva todo lo que ha traído: que da y roba, construye y destruye, une y rompe. Dionisos es lo que, en el eterno retorno, da y quita. «Tú gran liberador, oh alma mía, el sin nombre —¡al que sólo cantos futuros encontrarán un nombre!— ¡ya tú ardes y sueñas, ya bebes tú, sedienta, de todos los consoladores pozos de sonoras profundidades, ya descansa tu melancolía en la bienaventuranza de cantos futuros! »

Dionisos es la respuesta al gran anhelo del hombre. El hace aparecer y desaparecer todo lo existente; él guía todo cambio, es

el director del curso de las cosas en el tiempo. Donde aparece lo dionisíaco, que guía todo cambio, ha *llegado el mundo*. El alma de Zaratustra, que anhela la amplitud cósmica, ha encontrado su hogar. Es verdad que aquí no se menciona el nombre de *Dionisos;* mas al señor de la vendimia lo delata la podadera. Asimismo, la moderación de Nietzsche aquí es extraordinariamente significativa. Se anuncia más bien el advenimiento de Dionisos, que no su presencia; sigue siendo el innominado de futuras canciones. Cantando debe salir Zaratustra —el hombre abierto al mundo— al encuentro de lo último para él. «Oh alma mía, ahora te he dado todo, e incluso lo último que tenía, y todas mis manos se han vaciado por ti: *¡el mandarte cantar,* mira, esto era mi última cosa! »

En los dos últimos capítulos de la tercera parte de *Así habló Zaratustra* se entona un cántico dionisíaco. «La segunda canción del baile» [48] es un panegírico especialmente emocionado a la vida en su ocultación e impenetrabilidad. La vida aparece con los rasgos seductores de una mujer, que es bruja y serpiente, viento arremolinado y noche abismal. El abismo laberíntico es aquí lo decisivo: «En tus ojos he mirado hace un momento, oh vida: oro he visto centellear en tus nocturnos ojos; mi corazón se quedó paralizado ante esa voluptuosidad...» Zaratustra canta a la vida un cántico de ménade, por así decirlo. El estilo está tal vez menos logrado de lo que Nietzsche piensa; sobre todo molestan en el primer tercio del capítulo los intentos de rimar. La vida dice a Zaratustra: «... tú no me eres bastante fiel...; yo lo sé, tú piensas que pronto vas a abandonarme». Y Zaratustra le dice algo al oído a la vida, a esta bruja seductora, «por entre los alborotados, amarillos, insensatos mechones de su cabello». No se nos comunica qué es lo que Zaratustra dice; pero podemos imaginarlo: abandonar la vida en sentido absoluto no es posible. Si Zaratustra piensa en morir inmediatamente, tiene que retornar siempre, infinitas veces, en el anillo del futuro. «¿Tú sabes eso, oh Zaratustra?», responde la vida. «Eso no lo sabe nadie.»

Tras este diálogo suena doce veces la campana del tiempo. El conocimiento de Zaratustra acerca de éste es expresado en una gradación progresiva, según van cayendo las campanadas. Nosotros estamos casi siempre prisioneros del tiempo, vivimos en él como en un sueño; el tiempo es el cauce de nuestra existencia, el *medium* de nuestra vida, el aire que respiramos; pero muy frecuentemente no lo conocemos. Es posible, sin embargo, despertar de tal sueño; es posible desvelarse a media noche; el tiempo se convierte en pro-

[48] VI, 328 ss. (Véase *Así habló Zaratustra*, edición citada, páginas 309 ss.)

blema, y por este medio se conoce la *profundidad del mundo*. Si pensamos el tiempo, si lo pensamos en vigilia, y no dormimos también nosotros en el sueño universal en que el tiempo nos conduce, entonces el mundo tiene que aparecérsenos más profundo, más problemático, más enigmático. En la noche tranquila oímos discurrir silenciosamente el tiempo, disiparse sin ruido, por así decirlo, mientras que en el ruido del día, cuando estamos embargados por el aspecto multicolor de las múltiples cosas, sabemos menos acerca del inquietante soplo de la caducidad. El conocimiento de ésta es conocimiento acerca del profundo sufrimiento del mundo: todo pasa, nada parece quedar: donde algo brilla, espera ya la muerte: todo es botín suyo; el dolor del mundo es muy hondo. Mas a la profundidad del sufrimiento contrapone Nietzsche la profundidad mayor del placer. El sufrimiento ve sólo el tránsito del tiempo, la desaparición de todo ser en él. Pero el placer ve más profundamente, subraya no sólo un contramomento en el tiempo que pasa, sino que conoce el eterno retorno de lo mismo, es decir, la eternidad en la esencia del tiempo. Sufrimiento, placer, mundo, tiempo y eternidad están pensados aquí como algo íntimamente relacionado. «La segunda canción del baile» acaba con las pesadas campanadas del reloj: «¡Oh hombre! ¡Presta atención! ¿Qué dice la profunda medianoche? Yo dormía, yo dormía, de un profundo soñar me he despertado: el mundo es profundo. Y más profundo de lo que el día ha pensado. Profundo es su dolor, el placer es más profundo aún que el sufrimiento: el dolor dice: ¡Pasa! Mas todo placer quiere eternidad, ¡quiere profunda, profunda eternidad!»

## 7. El eterno retorno: «Los siete sellos». Zaratustra y los «hombres superiores»

La marcha de nuestra interpretación provisional del eterno retorno ha estado guiada por la pregunta de si la concepción nietzscheana del tiempo se orienta por el tiempo intramundano, por la extensión temporal o por el tiempo mismo del mundo. La interpretación que hemos intentado dar ha puesto en claro, sin duda, que el mundo se agita a lo largo de la tercera parte de *Así habló Zaratustra:* que el pensamiento de Nietzsche gira aquí en torno a lo indecible y todavía innominado que, como abierta y luminosa amplitud del cielo y oclusión de la tierra, realiza su juego y concede espacio y da tiempo a todo lo existente. El tiempo se muestra —para Nietzsche— en una forma doble. Una es la visión del tiempo propia del sufrimiento,

Este no significa aquí que algo nos duela o nos moleste; es una estructura fundamental de la existencia humana. El sufrimiento del corazón es la elegíaca experiencia básica de la caducidad. Desde la perspectiva del sufrimiento está pensada la interpretación del mundo propia del budismo, del cristianismo y también, por ejemplo, la metafísica pesimista de Schopenhauer. También para Nietzsche es el sufrimiento una experiencia esencial acerca del ser del tiempo. Lo que aquí se conoce es el tránsito, la nulidad de todo ser en el tiempo. El tiempo extermina, devora a sus hijos, es aniquilación. Nada puede resistirle; las montañas de piedra tiemblan y los fuegos del cielo se extinguen. Nada puede permanecer, todo está sujeto al cambio devorador. La mirada del sufrimiento sobre el tiempo ve en éste sólo lo único e irrepetible, el óbito de lo existente, la desaparición, el camino hacia la nada. Nietzsche no pasa por alto el elegíaco saber acerca del tiempo propio del sufrimiento del corazón. Lo reconoce, pero lo toma como un saber limitado y coartado. La visión más profunda la posee, para él, el placer. Placer no significa aquí tampoco, desde luego, el pequeño regocijo, la caricia, la excitación de los sentidos. Placer es un modo de estar la existencia abierta al mundo, una forma de comprensión sobreabundante. La *hedone* es la felicidad del polvo, la felicidad del hombre fugaz, que desaparece y se consume en el tiempo; la felicidad del hombre que, al ser abrazado por otro, percibe una existencia pura, plena, redonda, una existencia irrefutable e inatacable; del hombre que, al comer el pan, degusta la tierra, la tierra sosegada y estable, que hace madurar el trigo en el viento y que sustenta firmemente todas las cosas. El placer del hombre no es un mero disfrute de sus sensaciones, no es una excitación de sus sentidos, sino que es experiencia del ser corpóreo, corporal, de las cosas, experiencia del firme asentamiento de lo existente en la tierra. Aunque la cosa desaparezca en el curso vertiginoso del tiempo, la tierra permanece. No comemos el pan ni bebemos el vino como si éstos fueran cosas aisladas; celebramos aquí siempre el sacramento de nuestra incorporación a la tierra; el pan y el vino son el cuerpo y la sangre de la Gran Madre, nos inician en la silenciosa paz de Demeter. La antigua sabiduría de los misterios conocía el simbolismo del pan y del vino, la referencia de estas cosas perecederas a la tierra imperecedera; el placer del banquete y el placer del amor de los sexos eran considerados como experiencias simbólicas de cómo en lo caduco y pasajero subsiste lo permanente, de cómo la tierra está implantada inconmoviblemente en el viento del tiempo, de cómo en toda caducidad de la vida se conoce, sin embargo, su indestructibilidad. El placer es el que posee, en Nietzsche, la visión más profunda

del tiempo. Conoce, aunque sólo tal vez por presentimientos, la repetición infinita, el eterno retorno de lo mismo. «Mas todo placer quiere eternidad, ¡quiere profunda, profunda eternidad!» No vamos a resolver aquí la cuestión de si, cuando Nietzsche atribuía al placer el saber más profundo sobre el tiempo, se guiaba por el conocimiento acerca de la tierra imperecedera, la cual es el escenario donde todo acontece; es decir, si hay que pensar *desde la tierra* el carácter de eternidad del eterno retorno, o si sólo afirma, con una sentencia paradójica, la eternidad del tiempo.

Mas qué sea lo que Nietzsche entiende por «placer» lo vemos claro en el último capítulo de la tercera parte, que lleva este título: «Los siete sellos (o La canción «Sí y Amén»)»[40]. Los siete sellos con que Nietzsche quiere sellar su libro —y los cuales le dan un carácter esotérico— son invocaciones de la tierra, invocaciones de la eternidad del mundo. El placer es el placer cósmico, es la estremecedora experiencia de la eternidad. El placer cósmico es el talante básico del pensador cuando está «lleno de aquel espíritu vaticinador que camina sobre una elevada cresta entre dos mares». También en nuestro modo cotidiano, sordo y obtuso de vivir estamos situados constantemente en la estrecha divisoria de dos mares. Vivimos en el momento presente; *ante nosotros tenemos* el *futuro* inabarcable, y *a nuestra* espalda, el pasado sin fin. Pero aquí no estamos «sobre una elevada cresta» como Zaratustra. El está muy por encima de ambos mares. Como conoce el eterno retorno, éstos no son distintos para él. Y, al mismo tiempo, para él las cosas no se confunden ni se identifican tampoco. Precisamente porque conoce la significación eterna del instante puede vivirlo de manera más honda y decidida. No vive sólo en el curso del tiempo, sino que él configura el tiempo: él es el hombre que desea con una voluntad grande, pero no con una fe ciega en un futuro lejano, que se halla abierto todavía. La voluntad suprema se dirige a lo necesario. No quiere lo que le gusta: quiere lo que tiene que llegar. «¡Y, en verdad, mucho tiempo tiene que estar suspendido de la montaña, cual una mala borrasca, quien alguna vez debe encender la luz del futuro!» Mas precisamente cuando se quiere el futuro con una voluntad larga y pesada, no se le concibe como algo operable, sino como lo necesario. En la forma suprema de la voluntad, en la que se funda una nueva humanidad, vive y tiembla el eterno placer cósmico. En la creadora voluntad de futuro arde el cálido deseo del eterno retorno.

[40] VI, 334 ss. (Véase *Así habló Zaratustra*, edición citada, páginas 314 ss.)

En el segundo sello se pone en relación la muerte de Dios con la idea del retorno. «Dios»: esto era la síntesis de todos los intentos de situar lo eterno arriba, por encima de todo el tiempo terreno. Sólo cuando muere este Dios eterno y trascendente, sólo cuando es asesinado, puede brillar en el más acá, en lo perecedero, el resplandor de lo eterno. «Si alguna vez me sentí jubiloso allí donde yacen enterrados viejos dioses, bendiciendo al mundo, amando al mundo, junto a los monumentos de los viejos calumniadores del mundo: pues yo amo incluso las iglesias y los sepulcros de los dioses, a condición de que el cielo mire con su ojo puro a través de sus derruidos techos; me gusta sentarme, como hierba y roja amapola, sobre derruidas iglesias.» En estas palabras no se expresa un odio desatado y fanático contra Dios, no son la blasfemia de la humanidad prometeica contra la tutoría de los dioses. Los dioses eternos deben morir para que el hombre perecedero pueda conocer que su caducidad es precisamente lo eterno, la repetición eterna. La eternidad del hombre y del mundo no puede tener a su lado ninguna otra eternidad de dioses. El placer cósmico mata a los dioses.

El tercer sello comienza hablando de la semejanza divina del hombre, de la creación del creador, de «aquella celeste necesidad que incluso a los azares obliga a bailar rondas de estrellas». Al crear, el hombre se ha vuelto como un dios. Como ya no hay dioses, el hombre creador se ha deificado y puede decir: «Pues una mesa de dioses es la tierra, que tiembla con nuevas palabras creadoras y con divinas tiradas de dados.» Pero también este ímpetu creativo del hombre creador posee su base más honda en el placer del mundo.

El cuarto sello menciona el jarro en el que se hallan bien mezcladas todas las cosas. Recordemos que el jarro es un símbolo antiquísimo del mundo. El mundo ha unido y mezclado todo, reúne todos los contrarios, mezcla lo bueno con lo malo y viceversa. Allí donde nuestro pensamiento perfora y llega más allá de las contraposiciones fijas, allí donde hemos comprendido que las cosas contrarias se relacionan entre sí como la tensión opuesta del arco y de la lira (para mencionar el gran símbolo de Heráclito), allí es el mundo el que domina, allí se ha pensado por encima de todo lo finito y de todo lo particularizado, en el todo envolvente, en la gran ensambladura a la que se ajusta todo contraste.

Los tres últimos sellos son los que de manera más enérgica y bella expresan la apertura del placer al mundo. En el quinto sello aparece el mundo bajo la imagen del mar, y el placer cósmico, como el «placer indagador que empuja las velas hacia lo no descubierto» como un placer de navegante. Con una precisión casi inquietante, la

imagen metafórica expresa el anhelo de la existencia añorante del mundo: «Si alguna vez mi júbilo gritó "La costa ha desaparecido —ahora ha caído mi última cadena—, lo ilimitado ruge en torno a mí, allá lejos brillan para mí el espacio y el tiempo..."» Nosotros vivimos casi siempre de tal modo que la amplitud del mundo nos queda encubierta: vivimos dentro de los límites, en lo limitado, como algo limitado a la vez. Por todas partes la amplitud que se extiende en torno nuestro está recortada, surcada y señalada por líneas fronterizas. Y cuando alguna vez nos atrevemos a salir a lo abierto, no nos arriesgamos demasiado lejos: permanecemos cerca de la costa: el mar abierto es para nosotros el horizonte lejano. El espacio es para nosotros lo limitado y dividido, y lo mismo ocurre con el tiempo. No pensamos ordinariamente el tiempo y el espacio, que son más originarios que las divisiones: no pensamos la abierta amplitud del mundo, en la que la costa y la limitación desaparecen, y el espacio y el tiempo brillan allá fuera, a lo lejos. En el esplendor, en la apertura luminosa, se revela la esencia del espacio y del tiempo de manera más originaria que en las líneas limitadoras de las cosas intratemporales e intraespaciales. En el amplio esplendor cósmico del espacio y del tiempo se agita el placer de la lejanía, el placer de la eternidad. En el sexto sello Zaratustra habla de la ligereza de la existencia que habita en lo abierto del mundo, que, como el pájaro, traspasa todos los límites, no conoce arriba ni abajo, pues ella misma baila por encima y más allá de todo lo existente, en el amplio terreno de juego del mundo. «Y si mi Alfa y mi Omega es que todo lo pesado se vuelva ligero, todo cuerpo, bailarín, todo espíritu, pájaro: ¡y en verdad esto es mi Alfa y mi Omega!»

Nietzsche no ensalza aquí el natural feliz, que vive alegre, contento y al día. La ligereza a que se refiere se consigue sólo cuando nos conmueve el placer cósmico. Y en el séptimo sello, por fin, se menciona expresamente el giro de la existencia hacia el mundo: «Si alguna vez extendí silenciosos cielos encima de mí, y con alas propias volé hacia cielos propios: Si yo nadé jugando en profundas lejanías de luz, y mi libertad alcanzó una sabiduría de pájaro...» El dilatarse de la existencia hacia cielos propios y hacia profundas lejanías luminosas es el modo de volver al mundo: la vuelta al mundo es siempre, empero —para Nietzsche—, amor a la eternidad: no a la eternidad situada más allá del mundo, no a una eternidad trasmundana, sino a la eternidad del mundo mismo: «Oh, ¿cómo no iba yo a anhelar la eternidad y el nupcial anillo de los anillos, el anillo del retorno? Nunca encontré todavía la mujer de quien quisiera

tener hijos, a no ser esta mujer a quien yo amo: ¡pues yo te amo, oh eternidad! »

El amor a la eternidad es comparado con el ardor amoroso; a la eternidad se le llama mujer; el anillo del retorno es el anillo de las bodas. ¿Es esto sólo casual? ¿Emplea Nietzsche una imagen que podría ser sustituida igualmente por otra distinta? ¿O tiene el amor a la eternidad algo en común con el amor de los sexos? ¿No revela el empleo de esta imagen, de manera parecida a como ocurría antes en «La canción del baile», «La canción de la noche» y «La canción de los sepulcros», que Nietzsche piensa en la Mujer de las mujeres, en la Tierra materna, cuando habla de la eternidad? ¿No toca mitos antiquísimos al dar expresión a sus pensamientos más altos y más extremos? El eterno retorno de lo mismo ¿se deja iluminar sólo, por así decirlo, desde una reflexión sobre la esencia del tiempo, o este problema remite a la oscura y problemática conexión de espacio y tiempo, de cielo y tierra, de la iluminación del fondo cerrado, remite a la dimensión mítica de las bodas de *Ouranos* y *Gaia?* ¿Es aquí donde hay que encontrar originariamente el anillo nupcial de los anillos, el anillo del retorno? A esta pregunta no es posible dar una respuesta rápida y rotunda. Esta dimensión que el mito más antiguo menciona no ha sido ganada todavía para el concepto filosófico. Tal vez esto constituye una tarea del futuro. Pudiera ser que la doctrina de Nietzsche acerca del eterno retorno contuviera un sentido que estuviese muy alejado de la hipótesis del tiempo infinito y del contenido limitado del tiempo, el cual retorna en él una y otra vez sólo como repetición. La inmensa pasión con que Nietzsche se aferra a esta idea, haciendo de ella el auténtico centro de *Así habló Zaratustra,* es decir, proponiéndola como la doctrina fundamental de su filosofía positiva, tendría que sorprendernos mucho si no la viésemos como una concepción del tiempo que contradice rudamente todas las experiencias preteóricas del tiempo y también la interpretación conceptual de éste, propia de la tradición, pero no está expresada tampoco en un concepto estricto. Sobre la idea del eterno retorno basa Nietzsche todos los demás temas fundamentales de su pensar: la doctrina de la voluntad de poder, de la muerte de Dios, del superhombre. *Así habló Zaratustra* ha alcanzado su momento culminante con la tercera parte. Con ella concluye el desarrollo ascendente de las ideas centrales de Nietzsche. Aquí estaría también la conclusión natural de la obra. Tal vez el mismo Nietzsche lo había previsto así originariamente. El capítulo titulado «El convaleciente» habría concluido viendo los animales de Zaratustra el final de su señor precisamente en la predicación del eterno retorno: «Así

*acabe* el ocaso de Zaratustra.» Si Nietzsche hubiera concluido la obra con la tercera parte, ésta (la obra) habría tenido una rigurosa unidad de estilo: la forma del anuncio de doctrinas filosóficas fundamentales y nuevas en un lenguaje simbólico.

Pero en la cuarta parte aparecen elementos estilísticos nuevos. La fábula, que en las tres primeras actúa sólo como un lazo ligero que mantiene la conexión y cuya única gradación consiste sólo en que primero la predicación se dirige a todos, luego a unos pocos y, por fin, era sólo el diálogo de Zaratustra consigo mismo y, en último lugar, el cántico de su alma; la fábula, decimos, resalta ahora con mayor fuerza; más aún, resalta de una manera exagerada. Hay salidas de tono penosas y lamentables; toda la cuarta parte es una caída. En cierto modo, la visión intelectual-poética parece agotada. Como un maligno juego de sátiros pende esta cuarta parte sobre la obra, que reveló una nueva visión trágica del mundo. Esta última parte había de servir para mostrar la inmensidad de la grandeza de Zaratustra, comparada con las formas de grandeza humana habidas con anterioridad, para revelar su elevación por encima de todos los tipos de «hombre superior». Pero esto precisamente no se consigue y no pasa de ser una mera «actitud». Se describe a Zaratustra como el magnánimo, el victorioso, el bondadoso, el seguro de sí mismo en medio de los extraños fragmentos que los hombres superiores representan. La figura de Zaratustra no gana esencialmente en profundidad ni en concreción existencial por su superioridad sobre los hombres superiores. Nietzsche no consigue mostrar cómo vive aquel ser a quien caracteriza el conocimiento de la muerte de Dios, de la voluntad de poder y del eterno retorno. Aquí no basta ya su arte de describir sentimientos y actitudes virales. Como pensador de las nuevas ideas, Zaratustra está más allá de la psicología de Nietzsche.

La cuarta parte se inicia con una situación que ha dejado atrás muchos años y muchas lunas. Zaratustra ha permanecido durante mucho tiempo en su soledad; su cabello se ha vuelto entre tanto «blanco». Y, sin embargo, sólo espera su hora, la hora de su bajada última y definitiva a los hombres. No disfruta de la soledad ni de su beatitud; está inquieto por su obra. Pero todavía espera, el «más maligno de todos los pescadores de hombres», en la altura de su montaña; emplea la miel de su solitaria y callada felicidad y de su libertad alpina como cebo para los peces humanos. Porque existe Zaratustra, el solitario, el que soporta la soledad, el ateo, que sabe vivir sin Dios, por ello ascienden a él los «hombres superiores», los hombres de la gran náusea, que no pueden vivir ya en el hormiguero de prójimos pequeños y apretados, que no pueden sentirse

contentos en la lejanía y en el abandono de Dios de la existencia moderna. Todos ellos buscan a Zaratustra; le gritan que les salve. El grito de socorro del hombre superior hace salir a Zaratustra de su cueva. Y así encuentra, mientras recorre sus dominios y su reino, múltiples formas del hombre superior, a todas las cuales manda ir a su caverna. Un extraño conjunto se concentra en ésta: el adivino del gran cansancio, los dos reyes, el meticuloso de espíritu, el mago, el viejo papa, que perdió su trabajo al morir Dios; el hombre feo, el mendigo voluntario y la sombra de Zaratustra. Estos hombres superiores son el «residuo de Dios» en la tierra. Sí: cuando creía en Dios, el hombre proyectaba su ardor, su nostalgia, su interioridad por encima de sí mismo; al morir Aquél, no murió, desde luego, el añorante y ardoroso corazón humano. Todavía aspira a ir *más allá* de sí mismo, pero la dirección en que antes se proyectaba está vacía: todo proyecto choca ahora con el vacío. Donde antes estaba Dios, calla ahora la nada. Pero estos hombres superiores están desgarrados todavía por la nada; aún no ha alcanzado su trasmutación, no se han cambiado verdaderamente, como Zaratustra. Están presos aún de la autoalienación, sólo que ésta tiene ahora un carácter inquietante, negativo. El adivino del gran cansancio es el profeta del nihilismo futuro. El mago es el artista convertido en comediante, que ya no siente realmente nada, que no tiene autenticidad, que tan sólo remeda ésta, que vive de las viejas máscaras de una anterior existencia plena. Los dos reyes se lamentan de que su reinado sea aparente; ya no son dominadores, hombres guerreros y llenos de voluntad de poder; son los nietos tardíos de los luchadores; desprecian la falsa representación del poder, que en verdad no es ya poder; padecen, pues, de la inautenticidad de la vida, de los falsos conceptos de poder y de dominio que rigen en la vida moderna. Pero sólo desprecian lo inauténtico; no logran obtener una nueva autenticidad: buscan a Zaratustra, que enseña la guerra y concibe la voluntad de poder como la esencia de la vida. Y también el meticuloso de espíritu padece de inautenticidad; desprecia la inautenticidad del presunto saber, toda la alejandrina cultura de formación, la cual disfruta, almacena el saber y conoce cosas comunicadas de múltiples maneras; pero justo por ello no sabe nada de manera originaria. El meticuloso de espíritu desprecia el saber que no procede del sacrificio y del riesgo reales del conocimiento. Investiga sólo una cosa, algo especial, incluso algo especial de algo especial: investiga sólo el cerebro de la sanguijuela. El es para Nietzsche el símbolo de la ciencia positiva, que ha perdido la conexión, hundiéndose en el especialismo extremado, pero

que renuncia expresamente a saber allí donde sólo se han tenido conocimientos presuntos. Un elevado respeto hay todavía en esta actitud unilateral. El meticuloso desconfía de todas las tesis teológicas y metafísicas, las cuales únicamente aparentan estar en conexión con lo cognoscible: prefiere ser unilateral y exacto que sucumbir al engaño de un presunto saber superior. Nietzsche valora así la unilateralidad de la ciencia positiva como una renuncia, como una abdicación y, con ello, como una referencia a un necesario saber auténtico acerca del todo. El meticuloso prefiere no saber a saber de manera inauténtica y presunta. Deja a la sanguijuela chupar en su brazo; todo auténtico saber vivisecciona la vida. Por su parte, el viejo papa es el hombre venerable de cuya naturaleza forman parte el respeto y la bendición, aunque sabe que ha muerto Aquel en cuyo nombre bendecía. Ama todavía al Dios muerto, y en su tristeza sigue pendiente de él. Por esta tristeza su existencia es grande, aun cuando no se transforme en el hombre liberado de Dios. Este hombre que guarda luto por Dios es de un rango superior que aquel gusano vulgar que se conforma rápidamente con la muerte de Dios y sólo busca los pequeños placeres. El hombre más feo significa la náusea del hombre con respecto a sí mismo. En tanto el hombre conozca su naturaleza fragmentaria y deforme, en tanto sufra de sí mismo y quiera apartarse de sí y trascenderse, tiene todavía una noción de la grandeza. Sólo el hombre contento consigo mismo, al que no hostigan ningún acicate, ninguna esperanza y ninguna insuficiencia, es el hombre perdido. Y lo mismo puede decirse del mendigo voluntario y de la sombra de Zaratustra. El mendigo que se despoja voluntariamente de toda riqueza y va de un lado para otro como predicador de la mansedumbre y de la dulzura es también un buscador y un añorante. Y la «sombra» de Zaratustra es el espíritu libre, que, temerario hasta la osadía absoluta, se desprende de toda seguridad, niega y ataca, vive haciendo experimentos, busca incluso lo malo y lo peligroso, pero no tiene un último fondo en que reposar, una posición firme situada detrás de todas sus negaciones, una sustancia y un fundamento que no habita en ningún sitio y no tiene patria. Este eterno negador es sólo la sombra de Zaratustra: en éste, incluso los ataques más violentos y las negaciones más duras e inexorables proceden de una visión propia y originaria de la existencia. Zaratustra tiene raíces, pero su sombra no las tiene: es el apátrida, el vagabundo, el que, en última instancia, sucumbe a causa de su falta de hogar. «¿Qué me ha quedado ya? Un corazón cansado y desvergonzado; una voluntad inestable; alas para revolotear; un

espinazo roto» [50]. Lo que Nietzsche presenta aquí como sombra de Zaratustra es un peligro permanente de su propio ser: la temeraria libertad de espíritu, el placer inquietante de la falta de vínculos.

La serie entera de los «hombres superiores» tiene un rasgo común: todos ellos son desesperados. Buscan a Zaratustra, que ha superado la desesperación del hombre, para quien Dios ha muerto. El saber de Zaratustra acerca de la muerte de Dios no es melancolía, no es duelo sombrío por el perdido sentido de la vida. Su saber es alegre, porque es un saber acerca del superhombre, de la voluntad de poder y del eterno retorno. En la caverna de Zaratustra, los hombres superiores aprenden un poco de esperanza y de ánimo a la vista del único hombre cabal que superó la muerte de Dios. Zaratustra les habla, les invita a comer, pero no los acoge como suyos; honra en el hombre superior el puente que lleva al superhombre. Pero lo que es paso previo y comienzo provisional no es todavía lo verdadero y auténtico. Zaratustra honra incluso a los hombres superiores al distinguirse de ellos. Todos ellos son buscadores y añorantes, pero él está sobre la tierra. El hombre superior lo es porque se distingue de la plebe. Zaratustra le ama porque hoy, en esta época de la plebe, no es ya capaz de vivir. «Y antes desesperar que resignarse. Y, en verdad, yo os amo porque no sabéis vivir hoy, ¡vosotros hombres superiores!» [51]. «Cuanto más elevada es la especie de una cosa tanto más raramente se logra ésta. Vosotros hombres superiores, ¿no sois todos vosotros malogrados? ¡Tened valor, qué importa! ¡Aprended a reiros de vosotros mismos como hay que reír!» [52]. La grandeza del hombre aparece como una grandeza fracasada. Los hombres superiores que se encuentran en la caverna de Zaratustra son todos ellos fracasados. Lo son, claro está, si se les mide con la medida del superhombre; en cambio, comparados con la plebe son grandes hombres. Lo que Zaratustra aconseja a estos fracasados es la risa: esa risa liberadora que ve la comicidad de la vida humana a la luz de la belleza del superhombre. «Esta corona del que ríe, esta corona de rosas: ¡a vosotros, hermanos míos, os arrojo esta corona! Yo he santificado el reír; vosotros hombres superiores, *aprended* ¡a reír!» [53]. El consejo de Zaratustra es entendido sólo a medias. Los hombres superiores sólo aprenden, con mucho trabajo y dolor, a burlarse de sí mismos. El antiguo mago canta una canción triste, una canción de

[50] VI, 398. (Véase *Así habló Zaratustra*, edición citada, página 367.)
[51] VI, 419. (Véase *Así habló Zaratustra*, edición citada, página 384.)
[52] VI, 426. (Véase *Así habló Zaratustra*, edición citada, página 390.)
[53] VI, 430. (Véase *Así habló Zaratustra*, edición citada, página 394.)

melancolía, en que intenta burlarse de sí mismo: pero ésta no sólo trata de la tragicomedia del arte, de que éste se presenta como verdad y, en el fondo, es sólo la felicidad de un loco, de un poeta que «sea desterrado de toda verdad, ¡sólo necio!, ¡sólo poeta!» [54]. Esta canción de melancolía arroja también una oscura sombra sobre el alma de Zaratustra. Nietzsche pone en boca de los hombres superiores muchas cosas que él mismo dice, que son verdad para él. No sólo Zaratustra representa a Nietzsche; también los hombres superiores son figuras tras las que se oculta. No en vano son estos hombres superiores el «último pecado» de Zaratustra; su compasión por ellos es su pecado. Mas esto sólo puede ser así porque, en cierto modo, todavía Zaratustra se compadece de los hombres superiores, porque el sufrimiento de éstos es todavía, en cierta medida, su propio sufrimiento, o, al menos, el de Nietzsche. Así, pues, los hombres superiores no son sólo meras anti-figuras que perfilan la figura de Zaratustra; todos ellos son, en conjunto, «sombras» de Zaratustra, posibilidades de su alma, posibilidades tal vez superadas. Al superar Zaratustra su compasión con los hombres superiores, alcanza su última y suprema madurez. Llega su símbolo: el león que ríe y la cálida paloma, y se pone a su obra; Zaratustra abandona su caverna, «ardiente y fuerte como un sol matinal que viene de oscuras montañas» [55]. Así concluye la obra. No se sabe si Zaratustra parte para predicar de nuevo sus doctrinas o para realizar una gran hazaña.

Es una conclusión extraña, que deja tras de sí un vacío peculiar. Nietzsche trazó diversos proyectos de un final distinto, pero no llegó a realizarlos. El *pathos* de la obra está consumido; no se permite ya, después de la cuarta parte, un final fuerte, vibrante. *Así habló Zaratustra* es un libro fuerte, cuyo lenguaje y cuyo pensamiento poseen una potencia originaria mientras Nietzsche filosofa, es decir, mientras desarrolla sus ideas acerca del superhombre, de la muerte de Dios, de la voluntad de poder y del eterno retorno. Pero cuando Nietzsche quiere ofrecer una imagen existencial, como en la cuarta parte, cuando quiere hacer palpable el tipo de Zaratustra, la obra pierde altura. Nietzsche es poderoso mientras habla, enseña y piensa, por así decirlo, *como* Zaratustra, pero se vuelve débil cuando habla *sobre* él. No es bastante poeta para ello.

[54] VI, 437. (Véase *Así habló Zaratustra*, edición citada, página 400.)
[55] VI, 472. (Véase *Así habló Zaratustra*, edición citada, página 433.)

Capítulo 4

# LA DESTRUCCION DE LA TRADICION OCCIDENTAL

## 1. La proyección trascendental de los valores. Más allá del bien y del mal

Nietzsche, que piensa en contra de la metafísica occidental, en contra de las formas tradicionales del concepto, pero que no llega a una forma sobre-metafísica de pensar que supere la metafísica, elige como salida la expresión «existencial» de *Así habló Zaratustra*. Filosofía de la existencia hay allí donde la filosofía posee un rango elevado y no consiste en un mero parloteo *sobre* el filosofar, parloteo que es signo de una profunda indigencia conceptual del pensar que se encuentra caminando por nuevos senderos. *Así habló Zaratustra* es filosofía de la existencia como anuncio preliminar de ideas que no es posible exponer con los conceptos tradicionales. El rodeo a través de la vida repleta de tales ideas, de la vida que las vive, está, empero, condicionado en Nietzsche a la vez por su conversión de todos los *problemas ontológicos* en *problemas axiológicos*. Nietzsche no llegó nunca más hallá de *Así habló Zaratustra*. Esta es, como dice en *Ecce homo*, la «parte de mi tarea que dice sí» [1].

Los años posteriores a *Así habló Zaratustra* no los dedicó Nietzsche en modo alguno a repensar teóricamente los temas de este libro y a definir de manera más neta y más profunda la muerte de Dios, la voluntad de poder y el eterno retorno. Ni siquiera en la obra

[1] XV, 102. (Véase *Ecce homo*, edición citada, página 107.)

póstuma titulada *La voluntad de poder* llega la nueva concepción de Nietzsche, en lo decisivo, más allá de *Así habló Zaratustra*. El tiempo posterior a esta obra está dedicado a la «mitad negadora, destructiva» de la tarea de Nietzsche. Si *Así habló Zaratustra* es la parte constructiva de su filosofía, las obras de los años siguientes son la parte destructiva. En ellas practica la filosofía del martillo. Los martillazos de su crítica los asesta contra la religión, la filosofía y la moral tradicionales. Quiere destruir y pulverizar estas formas para dar un nuevo cauce al proyecto creador de la existencia. Y así como el cincel del artista se ensaña con la piedra cuando quiere liberar la imagen que yace en el bloque de mármol, así el martillo de la crítica se ensaña con el hombre tal como éste es y tal como se entiende a sí mismo. En el hombre duerme la imagen del superhombre. La crítica aniquiladora del hombre actual es el amargo camino que lleva al futuro. «¡Ay, hombres, en la piedra dormita para mí una imagen, la imagen de mis imágenes! ¡Ay, que ella tenga que dormir en la piedra más dura, más fea! Ahora mi martillo se enfurece cruelmente contra su prisión. De la piedra saltan pedazos: ¿qué me importa? Quiero acabarlo: pues una sombra ha llegado hasta mí; ¡la más silenciosa y más ligera de todas las cosas vino una vez a mí! La belleza del superhombre llegó hasta mí como una sombra. ¡Ay, hermanos míos! ¡Qué me importan ya los dioses!»[2]. En principio, este punto de partida de Nietzsche es consecuente. Si debe venir el superhombre, que es el ser que conoce la muerte de Dios, la voluntad de poder y el eterno retorno, si el superhombre debe ser el futuro humano, entonces resulta preciso aniquilar y destruir la humanidad que está determinada por la tradición occidental[3]; es necesario luchar inexorablemente contra el platonismo y el cristianismo.

Sin embargo, el modo particular *como* Nietzsche conduce esa lucha resulta extraordinariamente discutible. Combate de manera psicológica. Su psicología refinada y astuta, que perfora los trasfondos, destruye la tradición. Esto significa que Nietzsche no vence realmente a sus enemigos, no supera la metafísica, pues no examina, pensándolas, la verdad de sus ideas, sino que las hace sospechosas. No supera el cristianismo, pues lucha contra una caricatura de éste, contra una ficción psicológica del cristianismo. Suponiendo que la filosofía se viera obligada por su propio asunto, desde la perspectiva de su pensar del ser, a combatir la metafísica anterior, la moral anterior

[2] XV, 101, según VI, 126. (Véase *Ecce homo*, edición citada, página 106, según *Así habló Zaratustra*, edición citada, páginas 133 s.)
[3] VI, 347. (Véase *Así habló Zaratustra*, edición citada, página 324.)

y el cristianismo, tal lucha debería ser una guerra abierta y no debería consistir en la difamación psicológica del enemigo, sino sólo en la demostración de la falsedad de la comprensión metafísica y cristiana del mundo. Lo discutible no es que Nietzsche ataque al cristianismo; sólo lo es la forma como lo hace. Si el cristianismo es una revelación propia de Dios, ninguna filosofía puede causarle daño. «Las puertas del infierno» no prevalecerán jamás sobre él, y toda sabiduría humana finita quedará aniquilada al chocar contra la palabra del Hijo de Dios. La «parte negativa, destructiva» de la tarea de Nietzsche se desarrolla ante todo en forma de sofística. Pero ésta tiene todavía en él un alto rango, lo que la hace tanto más peligrosa. Su sofística, es decir, su arte psicológico de desenmascaramiento está encuadrado en su reconversión filosófica de todas las cuestiones ontológicas en cuestiones *axiológicas*. El *negar*, el destruir tiene la forma de una «trasmutación de todos los valores» —y ésta se realiza como consideración psicologizante. Nietzsche cree fortalecer y confirmar su nuevo punto de partida disolviendo todo el sistema de valores vigente hasta el momento. De esta manera resulta posible, según él piensa, un cauce para la proyección de valores, un nuevo despegue de la vida.

En la historia ha habido, sin duda, múltiples trasmutaciones y destrucciones de antiguas tablas de valores, y se han establecido muchas veces otras nuevas. Pero Nietzsche concibe la trasmutación de una *manera más radical*. Piensa sobre todo en una transformación del valor mismo. Allí donde la existencia vive firmemente encuadrada en un sistema de valores, considera a éstos como algo existente en sí; allí donde los valores obligan a *todos* de manera firme e inmutable, éstos son «objetivos». Sólo cuando dentro de un sistema de valores surge la disolución de la sociedad y aparecen los procesos tardíos de la individualización extrema, sólo entonces se ve también la relatividad de los valores con respecto a determinados sujetos. Lo que, de otro modo, era fundamento indiscutido de la vida común se halla ahora amenazado por el escepticismo y el subjetivismo. Mas, para Nietzsche, la llamada objetividad de los valores no es otra cosa que una proyección *realizada* por la existencia, pero una proyección *olvidada*. La vida humana es posición de valores. Pero con mucha frecuencia no conoce esa posición o creación. Lo puesto e implantado por ella misma le sale al encuentro desde fuera, como poder obligatorio de la ley moral. Al dictar valores el hombre se trasciende a sí mismo y contrapone a sí, como objeto extraño, lo proyectado por él; tal objeto posee el carácter del más venerable ser-en-sí. Lo que Nietzsche pretende eliminar radicalmente es el dogmatismo

teórico de los valores. El hombre no despierta, sin embargo, del sueño de este dogmatismo cuando se convierte en el individuo caprichoso que vive según su «gusto» y que «valora» las cosas de un modo totalmente individual. La reflexión axiológica de Nietzsche llega mucho más hondo: llega hasta la *proyección trascendental de los valores* por parte de la existencia, proyección que, por lo demás, se realiza «inconscientemente». Nietzsche quiere descubrir la productividad inconsciente de la vida estimativa, que dicta las tablas de valores. La existencia humana se trasciende a sí misma en la medida en que proyecta con anterioridad los puntos de vista del valor bajo los cuales le salen luego al encuentro todas las cosas y ella misma. Así pues, Nietzsche no se fija en el acto aislado de valorar, sino en las orientaciones fundamentales previas que anteceden a todos los actos particulares de valoración. Un hombre, un pueblo, una cultura tienen su «*a priori* de valor», su valoración fundamental, de acuerdo con la cual se organizan en medio de lo existente y desarrollan su vida. En todo caso, este *a priori* de la valoración fundamental no es un saber axiológico fijo e innato, sino que él mismo tiene su historia, su movilidad. Los auténticos cortes en la historia universal los ve Nietzsche en los cambios de la proyección trascendental de los valores. Su filosofía es en este punto el corte de los cortes, el gran mediodía, pues por vez primera se examina aquí, según él piensa, la aparente objetividad de los valores en orden a la vida que los proyecta, interrumpiendo así el sueño dogmático que rodea, por lo demás, la más honda fuerza creadora de la existencia. La doctrina de Nietzsche acerca de la relatividad de los valores está muy por encima de un relativismo barato, basado en el capricho del individuo. Incluso podría decirse que su doctrina de la subjetividad no niega la objetividad fenoménica de los valores, pero muestra que ésta representa una olvidada proyección trascendental de la existencia. La trasmutación de los valores significa, por tanto, la eliminación de la autoalienación de la existencia. Significa la salida de la prisión hacia una superior autoconciencia de la vida, el despertar del sueño del dogmatismo axiológico. En su oposición a la autoalienación de la vida, que Nietzsche lleva a cabo retrocediendo a la proyección olvidada que está a la base de todos los sistemas de valores, llega a la visión de la «*vida misma*». Y ésta se le aparece como voluntad de poder, que gira, en eterno retorno, en el círculo del tiempo.

Una crítica universal de los sistemas de valores aparecidos hasta el momento podría consistir ahora en re-pensarlos hacia atrás, hasta llegar a la proyección axiológica que los creó, es decir, en someter a crítica, en las valoraciones anteriores, sólo la forma de la ingenui-

dad, de la autoalienación. Detrás de todos los mundos de valores está la vida, que es el gran jugador. ¿No son aquí todos los valores de igual categoría, no son todos ellos precisamente formas con que la vida ha hecho experimentos durante cierto tiempo? ¿O existe todavía una posibilidad de valoración de los sistemas mismos de valores? Encontramos aquí un salto decisivo de Nietzsche. Este no se detiene en la reflexión filosófica sobre la proyección trascendental de la existencia, en la cual la vida aparece como lo que en última instancia realiza ensayos y juega en todas las valoraciones, sino que *pasa* a una interpretación «material» de la vida. Esta transición es tal vez el punto más litigioso de la filosofía de Nietzsche. Se podría imaginar una crítica, por ejemplo, del cristianismo, o de la moral cristiana, que criticara en ésta la cimentación de todo valor en el ser de Dios, por cuanto en ello los valores tienen el carácter de algo dado, de algo que oprime exigentemente desde fuera a la existencia; sería pensable una crítica de esta moral como forma de vida autoalienada. Pero tal crítica, que se remonta a la *posición* del valor, no necesitaría llevar a una negación de las valoraciones cristianas en cuanto tales; sólo la fundamentación de los valores sería distinta. Mas Nietzsche no sólo rechaza el objetivismo de los valores cristianos, sino también su contenido. La retrogradación hasta la vida valorante se convierte para él en el principio de una nueva posición de valores, pues valora tácitamente la vida misma, la estima según su «fortaleza» o su «debilidad».

Ahora bien, Nietzsche emplea estos conceptos familiares a la biología en un nivel radicalmente distinto. La fortaleza y la salud de la vida parecen estar para él allí donde se conoce a la vez lo más terrible y lo más bello de la vida; allí donde se experimenta el dominio constructor-destructor, el juego dionisíaco de la vida como voluntad de poder y eterno retorno; allí donde el hombre se instala con valentía en la posición trágica y está dispuesto heroicamente a la grandeza y a la catástrofe. La debilidad y la enfermedad estarían, en cambio, allí donde el hombre se intercepta a sí mismo la mirada terrible, horrorosa y a la vez bella de la gorgona de la existencia, allí donde mira hacia otro lado, donde evita la lucha y la guerra y busca la paz y la tranquilidad, el amor al prójimo y la seguridad. La fortaleza de la vida consiste, por tanto, en el conocimiento de la voluntad de poder, y la debilidad, en el apartar la vista de ella. Lo peligroso del método de Nietzsche es la confusa equivocidad de los conceptos aquí empleados. Por un lado, Nietzsche entiende la voluntad de poder en general como la tendencia básica de movilidad de todo existente finito. Entendida así, *todo* es voluntad de poder: tanto la valoración

heroico-trágica como la moral cristiana. Pero luego Nietzsche toma la «voluntad de poder», por así decirlo, en un sentido material conocido, como forma heroica de la existencia. Nietzsche no supera esta equivocidad. Y así puede distinguir luego, fijándose en su contenido, entre sistemas de valores que son conformes a la esencia de la vida y sistemas de valores que la contradicen, morales que proceden de la debilidad, de la enfermedad, de la decadencia de la vida. Por tanto, la distinción de los sistemas de valores basados en la autoalienación o en el autodominio de la vida se entrecruza con la otra distinción de los sistemas de valores por razón de la fortaleza o de la debilidad de ésta.

Este discutible y equívoco punto de partida domina todos los escritos de la época posterior a *Así habló Zaratustra*. Nietzsche pasa ahora al ataque. Es desde ahora un maestro del ataque. Pero ahora se dispone a asestar el golpe más fuerte. Lucha con todas las armas, pelea con una pasión desbordada, con un odio que resulta diabólico. Extraña en primer lugar el que, después de *Así habló Zaratustra*, después de aquella mirada lejana lanzada al futuro del hombre, Nietzsche se dedique a lo presente y actual, a lo de hoy, a una crítica de la modernidad. Pero lo que se presenta como crítica de la modernidad es algo más que eso: es la repulsa del pasado entero, la lucha contra la metafísica y contra el cristianismo. Nietzsche contrapone su visión del futuro al camino recorrido hasta ahora por el hombre. Medido por aquélla, todo el pasado es un camino errado. Mas Nietzsche no intenta mostrar el error del camino equivocado examinando de manera explícita las «verdades» en él afirmadas, sino que toma el rodeo indirecto de la destrucción psicológica. «La psicología es manejada con una dureza y una crueldad declaradas» [4], dice el mismo Nietzsche de esta última época de su producción. Esta abarca las obras tituladas *Más allá del bien y del mal*, *La genealogía de la moral*, *Crepúsculo de los ídolos*, *El Anticristo* y *Ecce homo* (así como otros dos pequeños escritos, en que una vez más se ocupa de Wagner).

*Más allá del bien y del mal* es la primera obra que sigue a *Así habló Zaratustra* y aparece en 1886. En cierto sentido representa la reanudación del tema de *Humano, demasiado humano*. Si aquí la figura, la máscara elegida por Nietzsche era el «espíritu libre», ahora lo es un espíritu libre acrecentado, un vagabundeo más temerario, un más audaz ensayar los «tal vez» que la vida ofrece. Nietzsche dice en *Ecce homo* que esta obra es una «crítica de la modernidad»,

[4] XV, 103. (Véase *Ecce homo*, edición citada, página 108.)

una crítica de las ideas modernas, una crítica de la objetividad, del sentido histórico, de la cientificidad, etcétera. Mas esto sólo en parte es cierto. Lo esencial es que Nietzsche reanuda de nuevo la temática fundamental de *Humano, demasiado humano,* pero en un plano superior. Ahora desarrolla una crítica de la filosofía, la religión y la moral. La filosofía representa aquí para él el síntoma. La ve con la óptica de la vida, como signo de una determinada tendencia vital. A Nietzsche le parece que todos los filósofos están, sin saberlo, guiados por determinadas decisiones morales. «Poco a poco se me ha ido manifestando qué es lo que ha sido hasta ahora toda gran filosofía: a saber, la autoconfesión de su autor y una especie de *mémoires* [memorias] no queridas y no advertidas; asimismo, que las intenciones morales (o inmorales) han constituido en toda filosofía el auténtico germen vital del que ha brotado siempre la planta entera» [5]. Lo que Nietzsche mismo realiza: la reducción de la problemática ontológica a una problemática axiológica, eso mismo es lo que él ve en toda filosofía anterior. La examina para ver cuáles son las valoraciones inexpresas que la mueven. Y por todas partes ve actuar en la filosofía el instinto de la vida decadente. La filosofía anterior es para él, en lo esencial, huida a un «mundo verdadero» situado más allá del mundo real, terrenal; es un signo de la difamación del mundo. Y esto ocurre también en las formas modernas de la filosofía kantiana, del positivismo y del intento cartesiano de llegar a una primera certeza. Nietzsche polemiza con sarcasmo contra la creencia supersticiosa en el yo y en otras denominadas «certezas inmediatas», contra la lógica y su pretendido rigor. Detrás de los fenómenos en que se detuvieron los teóricos del conocimiento, a saber: el yo, la voluntad, la facultad de síntesis, etc., ve Nietzsche «relaciones de dominio de la vida», es decir, productos de la voluntad de poder. «La fuerza de los prejuicios morales ha penetrado a fondo en el mundo más espiritual, en el mundo aparentemente más frío y más libre de presupuestos, y, como ya se entiende, ha producido efectos nocivos, paralizantes, ofuscadores, distorsivos» [6].

Contra esta tergiversación y menoscabo de la vida se vuelve Nietzsche: se opone a toda la filosofía anterior porque ésta se encuentra guiada por prejuicios morales incluso allí donde, al parecer, es sólo conocimiento puro. Y el instrumento de que Nietzsche se sirve aquí es la psicología. Su filosofía de los filósofos y filosofías anteriores es sofística, pues convierte la psicología en la instancia

[5] VII, 14. (Véase *Más allá del bien y del mal*, edición citada, página 26.)
[6] VII, 36. (Véase *Más allá del bien y del mal*, edición citada, página 45.)

decisiva, que opera con los equívocos conceptos de la fortaleza y la debilidad, la salud y la enfermedad de la vida. «Nunca antes se ha abierto», se dice al final del capítulo «De los prejuicios de los filósofos», «un *mundo más profundo* de conocimiento a viajeros y aventureros temerarios; y al psicólogo..., le será lícito aspirar al menos a que la psicología vuelva a ser reconocida como señora de las ciencias, para cuyo servicio y preparación existen todas las otras ciencias. Pues a partir de ahora vuelve a ser la psicología el camino que conduce a los problemas fundamentales» [7]. Más rudamente no puede decirse que esta psicología de Nietzsche usurpa el lugar de la metafísica. Frente a los filósofos tradicionales encadenados a la moral, Nietzsche exige «filósofos del futuro» que admitan que la «índole errónea del mundo» es todavía «lo más seguro y firme» [8] que podemos tener; que no necesitan la veracidad de Dios para conocer las cosas extramundanas, como hace Descartes. Por ello Nietzsche los llama «tentadores», personas contra cuyo gusto va el que su verdad deba ser una verdad para cualquiera; filósofos que se atrevan a conocer de manera peligrosa y que puedan poseer los misterios. «En última instancia, las cosas tienen que ser tal como son y tal como han sido siempre: las grandes cosas están reservadas para los grandes, los abismos, para los profundos, las delicadezas y extremecimientos, para los sutiles, y, en general, y dicho brevemente, todo lo raro, para los raros» [9]. Nietzsche concibe ahora el espíritu libre esencialmente más escondido, más misterioso, más laberíntico todavía que en *Humano, demasiado humano*. Ya no se proclama el *pathos* de la veracidad de una forma tan ingenua e incondicionada. Ahora está despierta una mayor y más dura desconfianza precisamente contra los prejuicios morales de la voluntad de verdad. El espíritu libre es visto de modo más abismal, más nocturno. «Todo lo que es profundo ama la máscara; las cosas más profundas de todas sienten incluso odio por la imagen y el símbolo» [10].

En el apartado titulado «El ser religioso» encontramos una crítica del cristianismo que toca ya todos los temas que en *El Anticristo* fulmina Nietzsche con una ardiente elocuencia llena de odio. El cristianismo es orientación del mundo antiguo, la peor inversión de todos los valores nobles de Grecia y de Roma; es la rebelión de los esclavos orientales contra sus señores, es una neurosis reli-

[7] VII, 36 s. (Véase *Más allá del bien y del mal*, edición citada, página 46.)
[8] VII, 54. (Véase *Más allá del bien y del mal*, edición citada, página 59.)
[9] VII, 63. (Véase *Más allá del bien y del mal*, edición citada, página 67.)
[10] VII, 60. (Véase *Más allá del bien y del mal*, edición citada, página 65.)

giosa, una enfermedad de la vida. Nietzsche niega el cristianismo por su carácter plebeyo, por los valores plebeyos que en él predominan. El espíritu libre ve en la religión tan sólo su uso como medio de poder. Las religiones son para él instrumentos con los que juega de manera soberana y atea; las toma como «medios de disciplina y de educación», hace experimentos con ellas, fijándose en cómo conforman y configuran a los hombres, guiadas por la voluntad de poder. En este aspecto Nietzsche ve en las religiones algunas cosas buenas: «ascetismo y puritanismo son medios casi ineludibles de educación y ennoblecimiento cuando una raza quiere triunfar de su procedencia plebeya...» [11]. Pero tales cosas son funestas cuando no son medios en manos de los filósofos, cuando dominan ellas solas autónomamente. Las dos religiones más grandes, el budismo y el cristianismo, son religiones de los dolientes, de los enfermos, de los débiles. Los dieciocho siglos de cristianismo han tenido, según Nietzsche, el efecto de hacer del hombre europeo un aborto sublime.

En el apartado titulado «Para la historia natural de la moral» Nietzsche interpreta la moral como «lenguaje de signos de las pasiones». Todo sistema de valores morales es una jerarquía encubierta de los instintos que dominan la vida, de los instintos plenos de vida o de los instintos de vida débil. Nietzsche distingue sobre todo entre moral de individuos, de pocos, y moral de rebaño. Y, además, entre moral como temor y moral como autodisciplina de una voluntad audaz, poderosa. Y así valoraba la aparición de Napoleón como un «alivio tan grande», como una «liberación de una presión que se volvía insoportable»; un hombre que «manda incondicionalmente» en medio de los «europeos-animales de rebaño» [12]. También Alcibíades, César y Federico II Hohenstaufen son para él imágenes de la vida grande. Nietzsche concluye así: «La moral es hoy en Europa moral de animal de rebaño» [13].

Finalmente, en el apartado titulado «¿Qué es aristocrático?», traza Nietzsche la distinción esencial entre moral de señores y moral de esclavos. Con frecuencia se ha reprochado a estos conceptos ser signos de un orgullo insoportable, de una injusticia, que tienen todavía el impudor de autodenominarse moral. Pero con la indignación y la repugnancia no se ha entendido todavía nada. Al distinguir estas dos formas contrapuestas de moral, la moral noble y la no noble, no se ha querido significar sólo la diferencia entre una valoración

[11] VII, 87. (Véase *Más allá del bien y del mal,* edición citada, página 87.)
[12] VII, 130. (Véase *Más allá del bien y del mal,* edición citada, página 129.)
[13] VII, 135. (Véase *Más allá del bien y del mal,* edición citada, página 133.)

exaltadora de la vida y una valoración debilitadora de la misma. A esto se añade ahora un nuevo problema. La moral de señores, o moral noble, ha nacido del *pathos de la distancia*, de los estados de alma soberbios, elevados; es una moral de la *jerarquía*. En cambio, la moral de esclavos se basa en la tendencia a la nivelación, en la rebelión contra la jerarquía, en la voluntad de igualdad. La moral de señores opera con la contraposición «bueno» y «malo»: bueno es todo lo que eleva al individuo, lo que le lleva a lo auténtico de su vida, a su autenticidad; bueno es lo que da nobleza a la existencia, lo que le da «grandeza»; bueno es el héroe, el guerrero. La moral de señores es sobre todo una moral de las virtudes guerreras, es una moral caballeresca. Estima a los miembros de una comunidad reducida, donde el hombre elevado se encuentra entre sus iguales, entre los que tienen su mismo rango; pero desprecia a todos los inferiores, a los que piensan con bajeza, a los que viven del provecho común, a los que no se prodigan. Lo bajo es lo malo.

Distinta de ésta es la moral de esclavos; ésta se halla impregnada por el instinto de venganza contra la vida superior; quiere igualar todas las cosas; censura la excepción como algo contrario a la moral; glorifica lo que hace soportable la vida a los pobres, a los enfermos, y a los débiles de espíritu: la gran hermandad de todos los hombres, el amor al prójimo, la apacibilidad. La moral de esclavos opera con la contraposición entre el bien y el mal: la vida señorial, la vida consciente de su poder y de su potencia es para el esclavo precisamente lo peligroso, el mal. El mal no es despreciado como lo pequeño, sino que es concebido y odiado como el peligro. Nietzsche traza la imagen de estas dos morales contrapuestas señalando muchos rasgos peculiares. Uno de ellos, importante, es el siguiente: la moral noble es creadora, implantadora de valores; en cambio, la moral de esclavos encuentra los valores ante sí; la primera es, por tanto, activa, en tanto la segunda es pasiva. Con ello, esta distinción es re-proyectada en cierto modo a la diferencia entre autoalienación y autodominio de la existencia cuando ésta proyecta sistemas de valores. Tal vinculación no se expresa de manera explícita. Sin embargo, resuena allí y constituye un equívoco más en las equívocas obras de Nietzsche posteriores a *Así habló Zaratustra*. Para terminar, Nietzsche expresa la esencia de la vida noble, señorial, la existencia sobrepoderosa que se derrama y que se prodiga, con una referencia simbólica: la denomina «genio del corazón». «El genio del corazón, tal como lo posee aquel gran oculto, el dios-tentador y cazarratas nato de las conciencias, cuya voz sabe descender hasta el inframundo de toda alma, que no dice una palabra, no lanza una

mirada en las que no haya un propósito y un guiño de seducción, de cuya maestría forma parte el saber parecer... Lo mismo que le ocurre, en efecto, a todo aquel que desde la infancia ha estado siempre en camino y en el extranjero, también a mí me han salido al paso muchos espíritus extraños y peligrosos, pero sobre todo ese de quien acabo de hablar, y ése lo ha hecho una y otra vez, nadie menos, en efecto, que el dios *Dioniso,* ese gran dios ambiguo y tentador, a quien en otro tiempo, como sabéis, ofrecí mis primicias con todo secreto y con toda veneración... Entre tanto he aprendido muchas más cosas, demasiadas cosas sobre la filosofía de este dios, y, como queda dicho, de boca a boca, yo, el último discípulo e iniciado del dios Dionisos...» [14].

## 2. Genealogía de la moral

Todos los escritos posteriores a *Así habló Zaratustra* están poseídos por la idea de la «trasmutación de todos los valores». Esto significa en primer lugar que el pensamiento de Nietzsche transcurre por un cauce fijo de cuestiones, que no se hace ya cuestión de sí mismo. Todos los problemas de la filosofía son para él problemas de valores; el ser mismo del valor, en cambio, no se hace problemático. Siempre que la filosofía del pasado reflexiona sobre el ser, se encuentra ya —según piensa Nietzsche— guiada ocultamente por puntos de vista axiológicos; quiere escapar al «devenir», estima lo estable y permanente como lo superior, lo más valioso, como lo auténtico. Nietzsche saca de quicio la pregunta, no resuelta todavía, por la verdad del valor, con la otra pregunta, que a él le parece más radical, por el valor de la verdad. De todos modos, lo decisivo es que aquí Nietzsche opera con un concepto restringido de verdad, que permanece orientado primariamente al saber objetivo-científico. Es decir, la verdad cuyo valor pone Nietzsche en cuestión es la *verdad sobre lo existente:* la verdad de la ciencia y la verdad de la metafísica, que afecta al esquema básico de lo existente. La verdad como apertura de la vida que fluye, como voluntad de poder y como eterno retorno es, sin embargo, el fundamento de la universal perspectiva axiológica de Nietzsche y, por tanto únicamente puede ser un fenómeno axiológico. La naturaleza de la verdad que sustenta su propia filosofía no alcanza nunca una claridad última. Esto no es

[14] VII, 271 s. (Véase *Más allá del bien y del mal,* edición citada, páginas 252 s.)

un hecho casual, una limitación que se pueda explicar biográficamente. En la falta de claridad acerca de la esencia de la verdad de la «vida», es decir, por tanto, de la verdad de la voluntad de poder y del eterno retorno, se esconde, al final, la posición escindida de Nietzsche con respecto a la metafísica, se oculta el hondo problema de si él pertenece todavía a ésta o si la trasciende y va más allá de ella. Es un espectáculo notable el ver cómo Nietzsche reduce todas las anteriores ideas de la verdad a la voluntad de poder y a los puntos de vista axiológicos, dictados por ésta, y cómo no es capaz, por otro lado, de esclarecer, en su peculiar modo de verdad, el descubrimiento de la voluntad de poder.

El rango de una moral se define, para Nietzsche, por su grado de verdad, es decir, por la manera como se ajusta a la voluntad de poder y hasta dónde reconoce a ésta como principio de la creación de valores. Esto significa que también para Nietzsche es el problema moral, en última instancia, un problema de verdad, de adecuación a la voluntad de poder que es la esencia de la vida. Mas el concepto de «voluntad de poder» conserva aquí una peculiar *ambigüedad*, que Nietzsche no ha superado nunca del todo. La voluntad de poder es primordialmente un concepto ontológico que designa el modo de la movilidad de todo ente en cuanto tal: todo ser del ente consiste en un impulso hacia la prepotencia. El modelo óntico de este concepto ontológico lo tiene Nietzsche en la naturaleza orgánica. En ésta se da por todas partes el impulso a desarrollarse a sí mismo, a asimilar y a avasallar lo otro; en ella encontramos la lucha por el poder y por el sobrepoder. Todo lo orgánico es, en su movimiento, *auxesis* y *phthisis*, crecimiento y mengua, nacimiento de lo uno como desaparición de lo otro. La voluntad de poder no está limitada, sin embargo, al campo de lo orgánico, al vegetal, al animal y al hombre. Significa para Nietzsche el ser móvil de todo lo existente. Mas con relación a la moral Nietzsche se mueve, en cambio, en la ambigüedad de emplear de modo cambiante el concepto de «poder»: lo usa en el sentido de la generalidad ontológica y, a la vez, también en el sentido del modelo óntico. Todas las morales son productos de poder: aquí la voluntad de poder es entendida en sentido ontológico. Existen morales de la vida ascendente, de la vida poderosa, y morales de la vida descendente, de la vida impotente: aquí el poder y la impotencia son vistos, más bien, desde el modelo óntico.

La supresión de la autoalienación de la existencia humana proporciona a Nietzsche el conocimiento de que la vida es el fundamento último de todos los valores; éstos sólo existen en la medida en que la vida los dicta. La posición de valores de la vida, en el

hombre y por el hombre, es manifestación de la voluntad de poder; ésta se relaciona consigo mismo bien con veracidad (en la moral de señores) o sin ella (en la moral de esclavos). La voluntad de poder tiene, por así decirlo, dos formas de manifestarse: el poder y la impotencia. Cuando se habla de esta contraposición dentro de la voluntad de poder, el poder —y lo mismo la impotencia— son entendidos más bien en el sentido del modelo óntico. El poder puede adoptar así el carácter de la fuerza de los instintos belicosos, inquebrantables, de la vitalidad elevada; y la impotencia, el aspecto de la atrofia de los instintos, de una pérdida de instintos, de anemia. Poder e impotencia de la vida se expresan según categorías biológicas. Es preciso no olvidar estas conexiones si se quiere entender los escritos polémicos de Nietzsche, y escritos de este tipo son todos los posteriores a *Así habló Zaratustra.* La distinción entre moral de señores y moral de esclavos existe desde tiempos inmemoriales; hay actitudes axiológicas que brotan de la vida super-rica, rebosante, de la vida que se prodiga, y otras que nacen de la indigencia y de la miseria de los perjudicados por la vida, de los enfermos, los débiles, los miserables y los agobiados. Pero en la historia anterior de la moral esta diferencia entre moral de señores y moral de esclavos ha sido, por así decirlo, una diferencia «ciega». Los señores, los nobles, los fuertes, los ricos de vida, la *élite,* los guerreros, la aristocracia: «no saben lo que son». Hay un señorío que permanece ingenuo, despreocupado, opaco a sí mismo. Sólo la reflexión axiológica de Nietzsche sobre la proyección trascendental de toda objetividad aparente de los valores hace posible el *auténtico señorío,* la auténtica soberanía, la verdadera moral de señores. El dominio del señor está ahora basado en el conocimiento: en el conocimiento de la voluntad de poder y del eterno retorno. La moral de señores es la valoración propia del superhombre. De igual manera, también la esclavitud del esclavo, la auténtica esclavitud del hombre, es definida ahora de modo más radical: no es sólo pobreza de instintos, anemia, falta de fuerzas y de savia, sino que es la sujeción a Dios. El superhombre y el hombre referido a Dios: éstos son ahora los dos polos. La nueva moral de señores ama la muerte de Dios; la nueva visión de la moral de esclavos ve la esclavitud del hombre en la idea de Dios, en el «temor del Señor».

Sus interpretaciones de la moral de señores y de la moral de esclavos en la historia tienen para Nietzsche sólo un sentido preparatorio; no se las debe tomar, como ocurre con frecuencia, como el nuevo ideal o anti-ideal de Nietzsche. Lo que a él le importa es exacerbar la contraposición histórica de señores y esclavos convir-

tiéndola en la enemistad entre el ateísmo del superhombre y todas las formas de servicio a Dios. *Así habló Zaratustra* constituye la base inexpresa de todos los posteriores escritos polémicos. Nietzsche lucha contra todas las formas de la humanidad autoalienada, y esto significa ahora; de la humanidad esclavizada; quiere sostener la guerra liberadora de la libertad humana. Pero, en medio de esta lucha, se hunde, la noche le rodea, le arrebata aquel dios del cual era él el último discípulo y el último iniciado. Nietzsche había emprendido ya una crítica de la religión, la filosofía y la moral en la segunda parte de su evolución. Pero allí, en *Humano, demasiado humano,* en *Aurora* y en *La gaya ciencia*, había sido en lo esencial una crítica ilustrada, que oponía el *pathos* de la ciencia rigurosa, fría, o de la experimentación vital, al sueño metafísico, volviéndose hacia lo intramundano y terrenal, pero en sentido positivista. *Así habló Zaratustra* había echado por la borda el positivismo, había pensado hasta su última profundidad lo intramundano y terreno. *Después* de este libro, la crítica de la religión, de la filosofía y de la moral ha de tener un sentido más radical: no se realiza ya con una actitud «ilustrada», sino como una lucha a vida o muerte. Para Nietzsche al menos, *Así habló Zaratustra* es el comienzo de una nueva experiencia del ser. Desde ella la interpretación secular del ser, con su religión, su metafísica y su moral, aparece como un error único y tremendo, como una horrorosa contranaturaleza, como una interpretación que da en rostro a la vida, como la mentira y la hipocresía más grandes. Nietzsche ha sido alcanzado, por así decirlo, por el rayo de un conocimiento espantoso; la sospecha más terrible ha entrado en él; todo lo que hasta ahora se llamaba filosofía, religión, moral constituía un envenenamiento de la vida. La interpretación de la vida que guía a los siglos no ha sido obra de la vida esencial, sana, intacta y fuerte, sino obra nacida del odio mortal de los impotentes, destinada a hacer soportable la vida a los débiles, pero a estrangular a los fuertes, a crearles una mala conciencia, a arrebatarles la seguridad en sí mismos y la confianza en sus impulsos y en sus instintos.

*Humano, demasiado humano* está escrito desde la perspectiva de esta sospecha. Pero es característico del método de Nietzsche el que la sospecha no va sólo delante, como un principio heurístico; con la sospecha Nietzsche cree tener también el derecho a ella. Ello significa que no examina las cosas sin prejuicios e imparcialmente; las contempla ya desde la visión de su nuevo proyecto vital. Sus tesis fundamentales acerca de la voluntad de poder, la muerte de Dios y el eterno retorno no están sacadas de su psicología; son sus ideas

filosóficas. Nietzsche cree poder dar, sin embargo, a estos pensamientos suyos mayor relieve, más matices, más plenitud y riqueza mediante su psicología sutil y sublime. Cree poder confirmar su filosofía mediante su método sofístico. Desenmascara a los filósofos anteriores como hombres dirigidos por prejuicios morales inconfesados; a los hombres religiosos, como neuróticos; a los hombres morales, como vengativos. Pero este método de desenmascaramiento, que engaña por el hecho de que generaliza algo conocido en un caso aislado —la neurosis puede en ocasiones disfrazarse de religión; la venganza de moral; pero no por ello toda religión es ya neurosis, ni toda moral, ansia de venganza—, este método de desenmascaramiento puede ser una y otra vez exagerado, extralimitado. Se podría preguntar asimismo qué significa, como síntoma, el que alguien, en el amor al prójimo, sólo encuentre rencor, y en la veneración a Dios sólo vea neurosis. ¿Es semejante psicología del subsuelo expresión, ella misma, de una vida atrofiada, ciega para los valores?

En la obra *La genealogía de la moral,* Nietzsche pretende darnos una aclaración de *Más allá del bien y del mal.* El escrito se divide en tres partes: la primera es una psicología del cristianismo. Comienza repitiendo la distinción, que ya conocemos, entre moral de señores y moral de esclavos, y alude luego a una división de la moral de señores en una moral de guerreros y una moral de sacerdotes. El guerrero tiene las virtudes del cuerpo; el sacerdote inventa el «espíritu». Los sacerdotes son «los máximos odiadores de la historia universal»; también «los odiadores más ricos de espíritu» [15]. De la rivalidad entre la casta guerrera y la casta sacerdotal deduce Nietzsche el salto de la moral de señores a la moral de esclavos. Los sacerdotes son los señores desposeídos que movilizan contra los guerreros a todos los débiles, a todos los enfermos, a todos los fracasados. En la historia universal Nietzsche ve en los judíos este movimiento indirecto, espiritualizado, de poder. Ellos son para él el genio del rencor. Nietzsche no es un antisemita. Sólo ve en los judíos —el «pueblo sacerdotal»— la rebelión contra todo lo señorial y noble. «Han sido los judíos los que, con una consecuencia lógica aterradora, se han atrevido a invertir la identificación aristocrática de los valores (bueno = noble = poderoso = bello = feliz = amado de Dios) y han mantenido con los dientes del odio más abismal (el odio de la impotencia) esa inversión, a saber, "¡los miserables son los buenos; los pobres, los impotentes, los bajos son los únicos buenos; los que sufren, los indigentes, los enfermos, los deformes, son también los

[15] VII, 312. (Véase *La genealogía de la moral*, edición citada, página 39.)

únicos piadosos...!"» [16]. Con esta inversión de todos los valores nobles comienza la rebelión de los esclavos en la moral, comienza el cristianismo. En el judaísmo ve Nietzsche el proceso por el cual «el *resentimiento* mismo se vuelve creador y engendra valores» [17]. La Judea vencida y reprimida por Roma se levanta contra ésta, invierte los valores del mundo antiguo y conquista Roma en la figura del cristianismo. Nietzsche ve la historia de Occidente de una manera terriblemente simplificada. El Renacimiento le parece un breve despertar de las valoraciones antiguas, pero que, «gracias a aquel movimiento radicalmente plebeyo (alemán e inglés) de resentimiento al que se da el nombre de Reforma protestante», volvió a pasar pronto a la «vieja quietud sepulcral de la Roma clásica» [18]. Una victoria más decisiva aún de la moral de esclavos es para Nietzsche la Revolución Francesa, el triunfo de todos los mediocres, el nacimiento de las ideas modernas. Sólo en Napoleón vuelve a aparecer, en medio de la rebelión desenfrenada de la plebe, el gran hombre, el hombre noble, «esa síntesis de *inhumanidad* y *superhombre*» [19]. Así, pues, Nietzsche ve cristianismo incluso bajo ropajes secularizados. El cristianismo es para él sólo la aparición más poderosa de algo más general: el cristianismo es moral de esclavos. Esta es la razón decisiva de la lucha de Nietzsche contra él, al que toma ante todo como un sistema de valores, no como una dogmática ni como una revelación divina.

La segunda parte contiene una psicología de la conciencia moral. Tampoco aquí parte Nietzsche de un análisis de la conciencia atenido al fenómeno de ésta, sino que salta inmediatamente a una explicación psicológica. La forma interna de la autocomprensión existencial, el carácter de llamada de la conciencia: nada de esto ve. La «interioridad» es el resultado de una perversión de los instintos. «Todos los instintos que no se desahogan hacia fuera *se vuelven hacia dentro*... Todo el mundo interior, originariamente delgado, como encerrado entre dos pieles, fue separándose y creciendo, fue adquiriendo profundidad, anchura, altura, en la medida en que el desahogo del hombre hacia fuera fue quedando *inhibido*» [20]. Aquí no queda claro cómo la interioridad se organiza como función, como terreno de juego de los instintos reprimidos. ¿Qué puede significar un «fuera» que es previo a la contraposición entre dentro y fuera? Nietzsche no pre-

[16] VII, 313. (Véase *La genealogía de la moral*, edición citada, página 39.)
[17] VII, 317. (Véase *La genealogía de la moral*, edición citada, página 42.)
[18] VII, 336. (Véase *La genealogía de la moral*, edición citada, página 60.)
[19] VII, 337. (Véase *La genealogía de la moral*, edición citada, página 61.)
[20] VII, 379 s. (Véase *La genealogía de la moral*, edición citada, página 96.)

cisa en ninguna parte los supuestos de su psicología, la estructura de la psique en general; pero lanza una idea genial a ese campo oscuro y confuso de una psicología que no es capaz de captar, a pesar de todo su refinamiento, el modo de ser del alma humana. Nietzsche polemiza contra el yo y sus potencias, contra la concepción sustancial del alma, pero no coloca, en el lugar de esta psicología ordinaria que toma al hombre como algo que está ahí sin más, una aprehensión filosófica de la existencia humana. Por ello se ve obligado a operar, sobre una base totalmente opaca, con instintos, con enmascaramientos de instintos, etc. La psicología de Nietzsche es de hecho mucho más rica que los conceptos en que se expresa. Y así Nietzsche desarrolla, en esta segunda parte, una visión de la esencia y del significado de la crueldad. Esta le parece formar parte de la esencia del hombre, ser un instinto básico, el placer de ver el sufrimiento y el placer de hacer sufrir, placer que es un ingrediente de la alegría grande de los pueblos fuertes, originarios. El instinto de crueldad se ha ocultado incluso en la práctica penal de los pueblos moralizados. La crueldad es un trasfondo oculto de la cultura humana. La tesis de Nietzsche sobre el origen de la conciencia moral dice así: La conciencia moral no es otra cosa que un instinto de crueldad refrenado en su desahogo hacia fuera y que, por ello, se ha vuelto hacia dentro. «El hombre que, falto de enemigos y resistencias exteriores, encajonado en una opresora estrechez y regularidad de las costumbres, se desgarraba, se perseguía, se mordía, se roía, se sobresaltaba, se maltrataba impacientemente a sí mismo, este animal al que se quiere "domesticar" y que se golpea furioso contra los barrotes de su jaula, este ser al que le falta algo, devorado por la nostalgia del desierto, que tuvo que crearse a base de sí mismo una aventura, una cámara de suplicios, una selva insegura y peligrosa; este loco, este prisionero añorante y desesperado fue el inventor de la "mala conciencia"» [21]. Nietzsche interpreta, pues, como una bestialidad de la idea lo que es sólo otra forma de bestialidad reprimida. El hombre es siempre bestia: o hacia fuera, o hacia dentro, en el automartirio de la conciencia moral.

La tercera parte contiene, por fin, una psicología del sacerdote y pregunta: «¿Qué significan los ideales ascéticos?» Los ideales ascéticos pueden significar a veces —por ejemplo, en el filósofo— sólo una forma de su autodisciplina, de su economía de fuerzas. «Un cierto ascetismo, una dura y serena renuncia hecha del mejor grado, se cuentan entre las condiciones más favorables de la espiritualidad

[21] VII, 380. (Véase *La genealogía de la moral*, edición citada, páginas 96 s.)

altísima» [22]. Por ello, piensa Nietzsche, la filosofía no ha concebido nunca decididamente los ideales ascéticos como envenenamientos de las fuentes de la vida. La filosofía tiene ciertas experiencias ascéticas; una cierta disciplina y un cierto rigor consigo mismo forman parte de un pensamiento de largo alcance y que perdura años y decenios. Pero aquí, entre los filósofos, éste es un impulso vital creador, que pone frenos al hombre; el ascetismo no tiene por qué significar aquí una posición *contra* la vida. Distinto, y absolutamente discutible, es el ideal ascético en el sacerdote. Aquí nace de «*el instinto de protección y de salud de una vida que degenera*» [23]. La ascética misma es un recurso de la vida débil y enferma para seguir viviendo: es preciso renunciar al estallido de las pasiones, de los grandes sentimientos; es preciso refrenar las pasiones, si es que se quiere salir bien de las dificultades. El sacerdote es aquí para Nietzsche «el médico y el salvador falso», que mantiene en su sufrimiento a la vida baja, miserable, de poco aliento, a la vida enferma, y que «cura» y a la vez envenena las heridas de esa vida fracasada, de tal manera que la herida permanece siempre necesitada de curación. El sacerdote es para Nietzsche el hombre «*que modifica la dirección* del resentimiento»; convence al hombre enfermo de que él mismo es culpable de su enfermedad, le da «consuelo», le propone ideales ascéticos [24]. A la pregunta por la fuerza del ideal ascético, Nietzsche da la respuesta siguiente: hasta ahora ha sido el único ideal. Toda idealidad de los ideales históricos ha sido ascética. Siempre que el hombre se eleva por encima de la vinculación simple y animal a los instintos, siempre que es un hombre de voluntad, ha contrapuesto su voluntad al instinto, ha querido en contra de éste. Pero el hombre es voluntad, es decir, tiene que querer, si ha despertado de la paz ahistórica natural a la historicidad. No puede vegetar en el simple ir viviendo, sino que tiene que colgar algunos ideales encima de sí, tiene que ver a las estrellas brillar por encima de su cabeza. Hasta ahora, sin embargo, todas las estrellas pertenecían al más allá, eran inventos de sacerdotes, eran ideales contrarios a la naturaleza. Eran la dura senda de la voluntad que, oponiéndose a la naturaleza, adquiriría en el hombre la máxima fuerza expansiva, era voluntad en su más alto grado. Así pone Nietzsche en conexión el ideal ascético y la voluntad. En cierto modo, en toda voluntad hay ascética.

[22] VII, 419. (Véase *La genealogía de la moral*, edición citada, página 130.)
[23] VII, 430. (Véase *La genealogía de la moral*, edición citada, página 140.)
[24] VII, 436 s. (Véase *La genealogía de la moral*, edición citada, págs. 146 s.)

¿Mas qué es lo que quería la voluntad cuando seguía los ideales ascéticos? Nietzsche dice: la nada. La voluntad era la voluntad de la nada, una tendencia nihilista de la vida. «No podemos ocultarnos a fin de cuentas qué es lo que expresa propiamente todo aquel querer que recibió su orientación del ideal ascético: ese odio contra lo humano, más aún, contra lo animal, más aún, contra lo material, esa repugnancia ante los sentidos, ante la razón misma, el miedo a la felicidad y a la belleza, ese anhelo de apartarse de toda apariencia, cambio, devenir, muerte, deseo, anhelo mismo; ¡todo eso significa... *una voluntad de la nada,* una aversión contra la vida, un rechazo de los presupuestos más fundamentales de la vida, pero es, y no deja de ser, una *voluntad...!*» [25]. La voluntad tensa por el ascetismo quiere la nada, la nada del más allá, del trasmundo, de las ideas morales, y niega el más acá, ese mundo terreno, la vida viviente. ¿De qué procede la fascinación de la nada? Nietzsche dice: «El hombre prefiere querer *la nada* a *no querer*...» [26]. Esto significa que hasta ahora no ha habido en la tierra ningún otro ideal que el antinatural ideal ascético, no ha habido aún un ideal que fuera conforme a la naturaleza.

Sólo esta contranaturaleza hace posible en absoluto la diferencia entre la realidad y el ideal, engendra el hiato infinito, que señala un cauce a la voluntad. Visto de esta forma, también el ideal ascético posee una inmensa significación positiva. Crea por vez primera la hendidura y el abismo que la voluntad intenta salvar. El hombre se convierte en *puente.* Nietzsche invierte ahora esta tensión de la existencia; pero no trata de rechazar el ideal, sino de acomodarlo, en un nuevo sentido, a la vida. El hombre se convierte en el puente hacia el superhombre. La idealidad debe ser concebida de un modo nuevo, desde la estructura de la autosuperación de la vida, desde la gradación de la voluntad de poder. El ideal ascético era el único ideal existente hasta ahora; a partir de *Así habló Zaratustra* existe un anti-ideal. Nietzsche se opone, con una hostilidad absoluta, dura y ardiente, a todo lo que hasta ahora era «valioso». Pero no elige la contraposición por terquedad, gozo de molestar o capricho, sino siguiendo la tendencia de un pensamiento que concibe la esencia del valor de una manera radicalmente nueva, como una manifestación de poder de la vida, como una posición de valores de la voluntad de poder. Al repensar la naturaleza del valor descubre Nietzsche los motivos para invertir las tablas de los valores, para bendecir lo que

[25] VII, 483 s. (Véase *La genealogía de la moral,* edición citada, págs. 185 s.)
[26] VII, 484. (Véase *La genealogía de la moral,* edición citada, página 186.)

hasta ahora era maldito, y maldecir lo que hasta ahora se bendecía. La «trasmutación de todos los valores» permanece fuertemente hipotecada por la idea de la «inversión».

### 3. El Anticristo y Crepúsculo de los ídolos

En la obra titulada *El Anticristo (Ensayo de una crítica del cristianismo)*, Nietzsche lucha contra la religión cristiana con una vehemencia y un odio sin igual, que se expresan en un raudal de injurias y difamaciones. El virtuosismo de Nietzsche en el manejo de la hostigación, que aquí recorre todos los tonos, se supera a sí mismo. El descomedimiento llega más allá del efecto propuesto. Uno no convence cuando tiene la boca llena de espumarajos. De hecho esta obra no aporta nada nuevo. Nietzsche resume lo que había dicho ya sobre la moral de la compasión, sobre la psicología del sacerdote. Pero ahora da a sus pensamientos una mordacidad inaudita, ofensiva; quiere molestar, quiere dar en rostro a la tradición, quiere «invertir los valores» mediante valoraciones anticristianas. Al cristianismo lo considera como «el enemigo mortal del tipo superior del hombre», como la perversión sin más, como la corrupción de los instintos del hombre, como la religión de la contranaturaleza, que ha seducido también a la filosofía europea —ésta, dice, lleva en sus venas sangre de teólogos—. El concepto cristiano de Dios es uno de los más corrompidos conceptos de la divinidad que se han inventado en la tierra, «tal vez represente incluso el nivel más bajo en la evolución descendente del tipo de los dioses. ¡Dios, degenerado a ser la *contradicción de la vida*, en lugar de ser su transfiguración y su eterno *sí!* ¡En Dios, declarada la hostilidad a la vida, a la naturaleza, a la voluntad de vida! ¡Dios, fórmula de toda calumnia del «más acá», de toda mentira del «más allá»! ¡En Dios, divinizada la nada, canonizada la voluntad de nada! ...» [27]. Esta cita muestra cuál es la posición básica en que se apoya la crítica de Nietzsche al cristianismo. El cristianismo es para él sólo la manifestación más poderosa en la historia universal de un extravío de los instintos sufrido por el hombre europeo, extravío que se presenta como el invento de un trasmundo ideal y como la desvalorización del verdadero mundo terreno. El cristianismo es para Nietzsche una forma de lo que él combate como «platonismo».

[27] VIII, 235. (Véase *El Anticristo*, edición citada, página 43.)

Nietzsche da por supuesto el ateísmo, no examina en absoluto ese presupuesto de su crítica del cristianismo. No atiende a la pretensión de éste de ser la predicación no sólo del hijo del hombre, sino también del Hijo de Dios. Suponiendo que en el cristianismo no fuera una tendencia vital humana, demasiado humana —es decir, justamente la vida descendente, de instintos enfermos, transida de resentimientos—, la que se inventase un Dios que contradice a la vida poderosa y de instintos seguros; suponiendo que Dios mismo se hubiera servido de los bajos e injuriados, de los despreciables, miserables y agobiados y de aquellos que tienen un corazón infantil y puro, y hubiera querido hacer mensajeros de su revelación a los hombres repudiados por el mundo, para convertir en locura la sabiduría de éste; suponiendo esto, decimos, el cristianismo no podría ser alcanzado entonces en absoluto por una crítica de las tendencias vitales. El prejuicio de Nietzsche consiste en que no ve en absoluto esta posibilidad, a causa de su ateísmo presupuesto; la excluye de antemano, sin reflexionar sobre ella. El ateísmo es para él algo obvio; para Nietzsche no resulta decoroso ponerlo en duda ni siquiera por un instante. Pero con ello ha perdido de vista, en el fondo, la *religión*.

[1] La crítica de Nietzsche al cristianismo no queda rebatida, sin embargo, cuando se intenta poner de relieve en éste los rasgos de una vida fuerte y valiente, y se dice que Nietzsche tuvo ante sus ojos solamente un cristianismo dulzarrón, pietista, moralizado; un cristianismo de la compasión, etc. Es preciso examinar el presupuesto básico de su crítica, su ateísmo dogmático, su convencimiento fundamental de la muerte de Dios. Sólo si éste es fundado, son todas las religiones tendencias vitales enmascaradas, y nada más. Pero si no lo es, ninguna religión es alcanzable en absoluto por una crítica de su ideal existencial, realizada ajustándose al criterio de la voluntad de poder. La religión —y el cristianismo en especial— es para Nietzsche una determinada práctica vital, una relación con la existencia, una evaluación de la vida. Cristo no es para él el Hijo de Dios —esto ni siquiera lo toma en serio—. Es el gran apacible, el hombre manso, el «bueno», el hombre de instintos débiles, que lleva el «reino de los cielos» en su corazón, en su corazón suave y de vida débil. Pero este «redentor» no es, tal como lo ve Nietzsche, fundador de ninguna Iglesia. Al contrario, es la negación absoluta de toda organización, de toda cultura, de todo trabajo. Trae únicamente la buena nueva, el evangelio de la paz, de la mansedumbre y de la dulzura. Jesús, el Nazareno, es una nueva forma de la existencia; es la negación de todo el orden jerárquico del judaísmo, de toda fijación y

organización de la vida: representa el viraje máximo hacia la interioridad del corazón, que no precisa de ninguna organización porque tiene dentro de sí el reino de Dios. Nietzsche contrasta así el tipo del Jesús evangélico con el tipo del fundador de Iglesia, Pablo. El cristianismo es para él más una obra de este último que del Nazareno. Jesús no es un fanático, es el hombre infantil. «La "buena nueva" consiste cabalmente en que ya no hay antítesis: el reino de los cielos pertenece a los *niños;* la fe que aquí hace oír su voz no es una fe conquistada con lucha; está ahí desde el principio, es, por así decirlo, una infantilidad que se ha retirado a lo espiritual... Semejante fe no se encoleriza, no censura, no se defiende: no lleva "la espada"; no barrunta en absoluto hasta qué punto ella podría llegar alguna vez a dividir. No da pruebas de sí misma, ni con milagros, ni con premios y promesas, y menos aún "con la Escritura": ella misma es en todo instante su milagro, su premio, su prueba, su "reino de Dios"» [28]. Nietzsche presenta así a Jesús como una especie de dulce personaje del Ejército de la Salvación que pasa pacíficamente por la vida sonriendo con dulzura a los demás. Sobre este trasfondo del Jesús evangélico ve luego a Pablo como el malentendido intencionado del cristianismo. Pablo convierte la práctica vital del corazón puro en una Iglesia con milagros, sacerdotes, con un sistema de premios y castigos; hace de Jesús el Hijo de Dios, que se sacrifica por los pecados del mundo; inventa el más allá, el juicio, la resurrección y todas las demás «postrimerías». Pablo, dice Nietzsche, escamoteó la única realidad del cristianismo, la bienaventuranza, el reino de Dios en el corazón manso; es decir, el gozo de la mansedumbre; situó la bienaventuranza más allá de la muerte, la interpretó como un premio futuro. Pablo representa la victoria del judaísmo ortodoxo, constituye el triunfo del sacerdote judío sobre Jesús de Nazaret. «A la "buena nueva" le sucedió inmediatamente *la peor de todas:* la de Pablo. En Pablo cobra cuerpo el tipo antitético del "buen mensajero", el genio en el odio, en la visión del odio, en la implacable lógica del odio» [29]. Pablo es, dice Nietzsche, el inventor de la doctrina del juicio; ésta es el medio de que se vale para organizar una tiranía sacerdotal renovada y más radical que ninguna otra y para formar un rebaño. Pablo llevó hasta el final, con el cinismo de lógico propio de un rabino, el proceso de decadencia del cristiano que comenzó con la muerte del Redentor. Pablo representa el

[28] VIII, 256. (Véase *El Anticristo*, edición citada, página 61.)
[29] VIII, 270. (Véase *El Anticristo*, edición citada, página 73.)

predominio de todas las valoraciones de decadencia en nombre de Dios. El concepto cristiano de pecado es la forma máxima del auto envilecimiento del hombre; es un atentado de sacerdote, de parásito, contra la vida. En Pablo ve Nietzsche la doble rebelión del sacerdocio y de todos los valores decadentes. Los sacerdotes se adueñan del poder allí donde la vida decae. Cristiano *(Christ)* y nihilista *(Nihilist)* riman, piensa Nietzsche, y riman no por casualidad; por el contrario, se encuentran internamente relacionados. El cristianismo significó el fin del mundo antiguo, no sólo temporalmente, sino también como aniquilación de las formas y valoraciones más nobles de la vida. Es una fatalidad. El *pathos* de Nietzsche se alimenta de la fe en que su filosofía sea la contrafatalidad, en que represente el restablecimiento de la valoración conforme a la vida, que fue invertida y pervertida hasta la raíz por el cristianismo. El anticristianismo es, por tanto, la trasmutación de todos los valores, el contramovimiento opuesto a la decadencia de la vida, que dura ya milenios. Ante el foro de la vida, entendida como voluntad de poder, eleva Nietzsche «la más terrible de todas las acusaciones que jamás acusador alguno ha tenido en su boca» [30]. El cristianismo es para él la más grande de todas las corrupciones imaginables, el cambio de todo valor en un no-valor, de toda verdad en una mentira, y al revés: es el envenenamiento de la vida mediante la idea del pecado, la destrucción de toda auténtica jerarquía mediante la «igualdad de las almas ante Dios», la cual se convirtió en el explosivo de todas las rebeliones plebeyas de la historia europea. Nietzsche dice que el cristianismo es un «parasitismo» que se alimenta de los estados de indigencia del alma humana; que la idea del más allá es la negación de toda realidad, y la cruz, «como signo de reconocimiento para la más subterránea conjura habida nunca, contra la salud, la belleza, la buena constitución, la valentía, el espíritu, la *bondad* del alma, *contra la vida misma*...». Nietzsche concluye así este discurso de odio: «Esta eterna acusación contra el cristianismo voy a escribirla en todas las paredes, allí donde haya paredes; tengo letras que harán ver incluso a los ciegos... Yo llamo al cristianismo la *única* gran maldición, la *única* grande intimísima corrupción, el *único* gran instinto de venganza, para el cual ningún medio es bastante venenoso, sigiloso, subterráneo, *pequeño;* yo lo llamo la *única* inmortal mancha deshonrosa de la humanidad... ¡Y se cuenta el *tiempo* desde el *dies nefastus* [día nefasto] en que empezó esa fatalidad, desde el *primer* día del

[30] VIII, 312. (Véase *El Anticristo*, edición citada, páginas 108 s.)

cristianismo! *¿Por qué no, mejor, desde su último día? ¿Desde hoy?* ¡Transvaloración de todos los valores...! »[31].

Acaso nos extrañe este lenguaje de Nietzsche, desenfrenado y sacrílego. Sin embargo, no se trata de la religión en el auténtico sentido de la palabra. Lo que Nietzsche combate tan apasionadamente como cristianismo es, ante todo, una *metafísica, una valoración.* En el cristianismo ha atacado tan sólo la expresión fáctica, histórica de la metafísica. El cristianismo representa algo más general: no una metafísica cualquiera, ni una valoración cualquiera, sino la *valoración de la metafísica,* la valoración de toda la interpretación occidental del ser, que interpreta lo sensible, lo mundano y terreno, lo percibido con el cuerpo, *a la luz de las Ideas,* a la luz de un mundo supraterreno, auténtico, «verdadero», trasmundano, y lo interpreta como lo pasajero, lo inauténtico, lo aparente. Esto es lo que Nietzsche entiende por la palabra «platonismo». Nietzsche combate el cristianismo en última instancia porque es «platonismo para el "pueblo"»[32], la forma vulgar de la metafísica. Pero su filosofía es, como Nietzsche mismo dice, «platonismo invertido»[33]. La trasmutación de todos los valores es algo más profundo que mero «*anticristianismo*»: es *antiplatonismo.* Es preciso tener en cuenta esto si queremos ver correctamente los límites y la significación de las últimas obras de Nietzsche. Religión, moral y metafísica están para él íntimamente relacionadas; no son respectos separados, autónomos, del hombre. Al decir «Dios» sólo se piensa, en verdad, en la trascendencia de los valores, en su ser-en-sí, en su objetividad, la cual tiene su último fundamento en Dios, entendido como el sumo Bien existente, como el *summum ens.* Sólo así ve Nietzsche la religión. En Dios, en los dioses, el hombre glorifica sus valores más altos, les otorga, por así decirlo, una existencia personal. Si los valores que sirven de guía en la intelección de la vida son valores afirmativos, valores coincidentes con la esencia de la vida, entonces los dioses son dioses afirmativos, como los dioses de Grecia. Pero si los valores dirigentes proceden de la impotencia, entonces el resultado es el Dios de la cruz, el Dios del más allá, que condena como «pecado» los impulsos naturales de la vida y los instintos. Este Dios garantiza la santidad y la indestructibilidad, la trascendencia de los valores negadores de la vida. Por ello, la muerte de Dios significa para Nietzsche, ante todo, la supre-

[31] VIII, 313 s. (Véase *El Anticristo*, edición citada, páginas 109 s.)
[32] VII, 5. (Véase *La genealogía de la moral*, edición citada, página 19.)
[33] IX, 190.

sión de la trascendencia de los valores, el descubrimiento de que éstos son creaciones humanas.

Tal vez el punto de vista universal del valor adoptado por Nietzsche, su idea de la trasmutación de todos los valores, se halle todavía preso de la metafísica contra la que lucha. El platonismo invertido es siempre todavía una especie de platonismo. Esto se ve con claridad en la obra que lleva, programáticamente, el título de *Crepúsculo de los ídolos*. Aunque en ella Nietzsche nos presenta ejemplos muy altos de su psicología sofística del desenmascaramiento, va en realidad más allá de esto. Encontramos en esta obra las ideas *ontológicas* más importantes de Nietzsche y la interpretación de ellas desde una determinada *concepción del ser*. Es cierto que Nietzsche había tocado ya en diversos lugares esta concepción, pero aquí la expone de manera radical y decidida. Su ecuación fundamental dice, aproximadamente, así: la ontología metafísica habida hasta ahora ve como «existente» lo que en verdad sólo es una ilusión y una ficción, y rechaza como no-existente, como existente de manera inauténtica, lo que en verdad es el único ser real y efectivo. Lo concebido como auténticamente existente es lo vano; lo hasta ahora concebido como fútil es lo único real. Lo que hasta ahora se consideraba como «ser» en contraposición al «devenir», no es; únicamente el devenir es. No hay ningún ser más allá del espacio y del tiempo, ningún mundo inteligible del espíritu ni ningún mundo de Ideas eternas. Sólo existe el mundo experimentable por los sentidos, el mundo que se muestra aquí, en el espacio y en el tiempo, la tierra bajo este cielo y con las cosas innumerables entre el cielo y la tierra. Pero este mundo único, real, efectivo, móvil y viviente, cuyo principio de movimiento es la voluntad de poder, no conoce nada estable, quieto, sustancial; es movimiento, tiempo, devenir, y nada más; es decir, es voluntad de poder, «y nada más» [34]. Nietzsche invierte la base de partida de toda la metafísica tradicional. Pero al hacerlo simplifica las cosas de un modo muy problemático. Opera con la contraposición más ingenua entre «ser» y «devenir», sin desarrollar jamás realmente estos conceptos y elevarlos por encima de la contraposición ordinaria y vulgar. Y, sin embargo, una vez más posee Nietzsche —a pesar de toda la insuficiencia de su especulación ontológica— una inaudita sensibilidad para captar un problema auténtico y profundo, de modo parecido a como había sido el primero en descubrir la significación de los presocráticos, aun cuando los interpretase de una manera insuficiente. Nietzsche es más importante y

[34] XVI, 402.

más grande como incitador, como «precursor», como heraldo de un camino futuro de la filosofía, como barruntador de un «cambio del ser» que como pensador que realiza el trabajo del concepto.

El verdadero centro de *Crepúsculo de los ídolos* es el capítulo titulado «La "razón" en la filosofía». Este capítulo va después de una interpretación de Sócrates que constituye un ejemplo esplendoroso de la sofística de Nietzsche. «A mí mismo esta irreverencia de pensar que los grandes sabios son *tipos decadentes* se me ocurrió por vez primera justo en un caso en que a ella se opone del modo más enérgico el prejuicio docto e indocto: yo me di cuenta de que Sócrates y Platón son síntomas de decaimiento, instrumentos de la disolución griega, pseudogriegos, antigriegos» [35]. Así, pues, antes de atacar la ontología platónica Nietzsche ataca en Sócrates la existencia platónica; ésta aparece como decadencia de los instintos de Grecia. Con un refinado arte de tergiversación resume Nietzsche los rasgos de la imagen de Sócrates. Este procede del bajo pueblo, es plebeyo de origen y de sentimientos. Y es feo: es, exteriormente, un monstruo, y tuvo que convertirse en un monstruo también interiormente, según piensa Nietzsche, entre aquellos griegos ebrios de belleza, entre los cuales la fealdad significa ya casi una refutación. El hombre feo no podía ganarse a los bellos efebos si no los fascinaba mediante algo inaudito; este *fascinosum* fue el descubrimiento de la dialéctica, arte de la lucha en competencia. Pero el hecho de que la dialéctica pudiera seducir, de que lo lógico actuase como un aliciente, de que el preguntar por razones y el mostrar razones aparentes fuese apreciado como un nuevo placer de movimiento, como un nuevo *agon*, este hecho revela ya que la existencia griega había perdido su «naturalidad». Sócrates no hace más que acelerar lo que ya había comenzado antes. La «racionalidad» suplanta a la seguridad de los instintos; pero esta vida que se disuelve necesita de *la razón* como de un tirano, pues de lo contrario se disgregaría en la anarquía de sus impulsos contradictorios, que no están ya ligados por un instinto dominador. Grecia tenía que necesitar la razón para adscribirse a ella de un modo tan absoluto. Nietzsche piensa que la equiparación socrática de «razón = virtud = felicidad» es «la ecuación más extravagante que existe, y que tiene en contra suya, en especial, todos los instintos del heleno antiguo» [36]. «*Tener que* combatir los instintos, ésa es la fórmula de la *décadence:* mientras la vida *asciende* es

[35] VIII, 68 s. (Véase *Crepúsculo de los ídolos*, edición citada, página 38.)
[36] VIII, 70. (Véase *Crepúsculo de los ídolos*, edición citada, página 39.)

felicidad igual a instinto» [37]. Nietzsche interpreta incluso la muerte de Sócrates como una voluntad de autoaniquilación; este hombre, el más sabio de los helenos, supo en tal enfermedad, es decir, en tal confusión de los instintos, supo que «únicamente la muerte es aquí un médico» [38].

Después de trazar esta imagen existencial de Sócrates, que da una vuelta completa a la concepción ordinaria, empieza Nietzsche su verdadero ataque contra la metafísica. La filosofía metafísica es egipticismo, afirma. Esto está dicho en más de un sentido. Alude con ello a algo que había expresado ya repetidas veces: a que Platón fue seducido en Egipto por los sacerdotes de este país y hecho extraño a la auténtica esencia helénica. El moralismo de la filosofía es, dice, herencia egipcia. En ella está como en su propia casa la negación del tiempo. El egipticismo de los filósofos es «su odio a la noción misma de devenir». «Todo lo que los filósofos han venido manejando desde hace milenios fueron momias conceptuales... Matan, rellenan de paja, esos señores idólatras de los conceptos, cuanto adoran... La muerte, el cambio, la vejez, así como la procreación y el crecimiento son para ellos objeciones... Lo que es no *deviene;* lo que deviene no *es*...» [39]. Esto significa que Nietzsche ve la historia de la metafísica dominada desde su inicio por el intento de expulsar el devenir del ser, por negar ser al devenir y, al revés, liberar el ser de toda forma de devenir. Esta contraposición entre ser y devenir es el esquema fundamental con el que Nietzsche interpreta el ser como lo estable, lo quieto, lo inmóvil, lo intemporal, y el devenir, como lo transitorio, lo móvil, lo temporal. Es decir, separa el *ser* y el *tiempo.* Esta separación se le presenta como la doctrina de los dos mundos, como la distinción entre el mundo fenoménico y un «trasmundo», un mundo en sí. La metafísica, piensa Nietzsche, ha desvalorizado el mundo real, el mundo que se muestra, el mundo espacio-temporal, y ha presentado como lo real un mundo meramente imaginado, una quimera. La metafísica desconfía de los sentidos porque éstos muestran lo pasajero, ve en ellos y en la sensibilidad en general el enemigo del pensar, el «mentiroso» que nos aturde; por ello se opone a los sentidos y a su testimonio y se convierte en el pensar de un mundo suprasensible, al que adorna con los predicados más elevados, presentándolo como el ser eterno, imperecedero, intemporal.

[37] VIII, 74. (Véase *Crepúsculo de los ídolos*, edición citada, página 43.)
[38] VIII, 75. (Véase *Crepúsculo de los ídolos*, edición citada, página 43.)
[39] VIII, 76. (Véase *Crepúsculo de los ídolos*, edición citada, página 45.)

El segundo error fundamental de la filosofía tradicional es, piensa Nietzsche, la confusión entre lo último y lo primero. Con esto quiere significar que la metafísica se guía por los conceptos supremos y generalísimos. Es, por así decirlo, un pensar que se mueve en medio de conceptos vacíos. Nietzsche presenta, pues, los conceptos ontológicos como meras generalizaciones. Una teoría raquítica del concepto y una mala inteligencia capital de los conceptos metafísicos se encuentran detrás de esta concepción. Los conceptos son en todo caso para Nietzsche algo muy problemático, algo que sólo de manera condicionada tiene que ver con la realidad: las palabras que nos hacen ver y oír algo, son originariamente imágenes, metáforas, pero de todos modos son ya por ello una interpretación de lo real. Mas los conceptos son imágenes que se han quedado vacías, signos que han perdido su color y que ocupan el lugar donde antes había una intuición. Nietzsche concibe, pues, los conceptos ontológicos como «abstracciones», como conceptos abstractos, pero no esclarece esta concepción suya, no hace ningún análisis de la abstracción. Sencillamente, afirma. Los conceptos de los filósofos le parecen «el último humo de la realidad que se evapora» [40], es decir, algo muy posterior y tardío. Conceptos tales como «ser» son para él abstracciones últimas, abstracciones reiteradas de lo real. En contraposición al proceder metafísico, sería preciso partir de lo sensible, de lo real, de lo móvil, de la intuición, no del concepto. La metafísica, tal como Nietzsche la ve, es de hecho el mundo al revés, el mundo invertido, e incluso esto es demasiado. Parte de los conceptos «supremos» y, por tanto, necesariamente vacíos, como «el ente, lo incondicionado, el bien, lo verdadero, lo perfecto». Nietzsche menciona aquí críticamente una serie de conceptos trascendentales con los cuales se han pensado las universalidades supremas que trascienden todas las generalidades de índole genérica. Pero tampoco aquí hace Nietzsche de la naturaleza de la universalidad trascendental tema de una investigación: desconoce la distinción de principio entre conceptos que proceden de una abstracción y conceptos que nosotros debemos tener ya para poder experimentar en absoluto una cosa concreta, dada por los sentidos, y realizar en ella «abstracciones». Sin embargo, con el mero repudio de la crítica de Nietzsche no se ha captado lo esencial.

Nietzsche intenta llevar a cabo un ataque contra la metafísica, pero lo hace con medios insuficientes. En muchos aspectos la ve falsamente. Mas no por ello la dirección de su ataque se dirige al vacío. Combate el principio fundamental de la metafísica, su doble

[40] VIII, 78. (Véase *Crepúsculo de los ídolos*, edición citada, pág. 47.)

pregunta por lo existente en cuanto tal y por el ser supremo, por Dios. Las razones que aduce no prueban muchas veces, pero su guerra contra la metafísica es mucho más seria de lo que dejan ver las razones aducidas. Nietzsche invierte la metafísica en su totalidad, invierte la relación pensada hasta ahora entre devenir y ser, entre sensible y conceptual, entre mundo sensible fenoménico y «mundo verdadero» pensado, es decir, accesible en el pensar. Da la vuelta a la metafísica, poniéndola cabeza abajo. Pero, por así decirlo, sólo manifiesta la intención de hacerlo. No sólo le falta realizar análisis críticos para su destrucción; le falta, de manera más decisiva, el *lenguaje* para ello. Lo que Nietzsche propiamente quiere es algo todavía indecible. Pues el lenguaje mismo es metafísico; tiene, como dice Nietzsche, un «fetichismo grosero» [41], pues pone por todas partes agentes y acciones, sustancia, causalidad, voluntad, ser. El lenguaje es intelección del ser. Pero esto significa para Nietzsche: está lleno de ficciones, de conceptos gramaticales, que interpreta erróneamente como entidades. Nietzsche dice: «De hecho, hasta ahora nada ha tenido una fuerza persuasiva más ingenua que el error acerca del ser, tal como fue formulado, por ejemplo, por los eleatas: ¡ese error tiene en favor suyo, en efecto, cada palabra, cada frase que nosotros pronunciamos! ... La "razón" en el lenguaje: ¡oh, qué vieja hembra engañadora! Temo que no vayamos a desembarazarnos de Dios porque continuamos creyendo en la gramática...» [42].

Lo decisivo para Nietzsche en la filosofía anterior es la diferencia —que constantemente se repite en múltiples variantes— entre mundo «verdadero» y mundo «aparente». ¿Qué extraña diferencia es ésta entre *apariencia y ser?* Esta diferencia concibe una división en el ser de lo existente, de tal modo que éste se divide en ser auténtico y ser inauténtico. «Ser» se diferencia en sí mismo en ser verdadero, auténtico, y ser no verdadero, inauténtico, en «fenómeno» y «esencia». Pero esto significa también que no todo existente lo es de igual manera, sino que se distingue según grados, según categorías; se distingue según su *rango* de ser. Y todo rango se mide por la distancia del existente más elevado, del existente supremo, llamado ordinariamente el «Absoluto» o «Dios». Este existente de supremo rango de ser es el «Bien», lo *agathon*, el *bonum*. Lo existente, en general, es concebido de manera diferenciada, según su relación con lo más elevado, con el *bonum*. Según el tipo de esta relación es él mismo un *bonum: Omne ens est bonum*. Nietzsche lucha no sólo

41 VIII, 79. (Véase *Crepúsculo de los ídolos*, edición citada, página 48.)
42 VIII, 80. (Véase *Crepúsculo de los ídolos*, edición citada, página 49.)

contra la interpretación cristiana de este axioma, sino también contra la idea ontológica de una escala jerárquica de lo existente. Quiere sacar de quicio la metafísica, rechazando como su error fundamental la *duplicación de lo existente* —basada en el *ens qua bonum*— en un mundo auténtico y un mundo inauténtico. No existe ningún otro mundo que este mundo nuestro, el mundo terrenal, el mundo que aparece en el espacio y en el tiempo. El «trasmundo» de un ser no-sensible, inmóvil e intemporal es una invención, un mero ente de razón. Pero la metafísica mide siempre *este* mundo por el trasmundo. Contra esta desvalorización lucha Nietzsche con su idea de una trasmutación de los valores. Mas por el hecho de plantear el problema del ser esencialmente como un problema de valor se encuentra él mismo todavía en el cauce de esta ecuación: *ens = bonum.*

## 4. Idea ontológica e idea moral

Desde su comienzo la filosofía piensa la *diferencia del ser*, piensa el ser de las cosas múltiples (de los *polla)* como un ser transido de nihilidad, al que contrapone un ser de mayor entidad, ya sea como *physis*, o como *con*, o como *apeiron,* o como *idea.* Esto significa que la filosofía comienza destruyendo la seguridad del entendimiento común, que conoce sólo la alternativa de ser y nada y excluye el concepto de ser de toda gradación. Desde los días de Anaximandro, Heráclito, Parménides y Platón la filosofía se orienta al pensar esencial, oponiéndose a la indiferencia de la concepción humana del ser, para la que el ser de todo ente «vale igual». Desde entonces el «ser» es pensado en el horizonte de una gradación, y por ello el ser y la nada se mezclan. O más exactamente: se piensa un ser auténtico, libre de toda nihilidad, y un ser inauténtico, en el cual la nihilidad se aloja en el ser. En el inicio de la filosofía occidental hay una diferencia ontológica entre el ser auténtico y el ser inauténtico. Con ella se constituye el problema de la ontología, el terreno de juego de su interrogación. Y siempre que comienza una filosofía se trata del amanecer de una diferencia interna en el ser de lo existente, de la oposición neta y explícita a la indiferencia de la comprensión humana del ser. Dicho de modo simplificado: La filosofía expone, desde su inicio, el problema del ser como pregunta por lo uno, por el «ente auténtico», sano, íntegro, libre de toda nihilidad, que sirve de criterio para determinar todo rango ontológico y, a la vez, como pregunta por el modo de ser del ente inauténtico, de lo múltiple, multiplicado, particularizado, disperso en el espacio y en el tiempo.

La dimensión de la pregunta es la relación entre lo uno y lo múltiple, entre *hen* y *polla*. Lo Uno primordial es considerado como lo auténtico; las múltiples cosas finitas, como lo inauténtico. Con ello se establece también una distinción fundamental entre lo in-finito y lo finito. La filosofía, para la que no es igual todo lo existente y que se concibe como un despertar de la indiferencia de la existencia, piensa más allá de todo existente individualizado, limitado, finito, trasciende el ámbito de lo dado de modo sensible. El ente sano, uno, auténtico, no lo encontramos jamás ahí, no nos sale jamás al encuentro como un «objeto», como una cosa finita, dotada de un perfil fijo, una figura, un aspecto. Lo que nosotros encontramos son cosas encuadradas en un perfil, en una figura espacial y en un momento temporal. El campo de las cosas que podemos encontrar es inabarcable. Tales cosas están siempre en cambio y movimiento, varían, aumentan y decrecen, nacen y mueren. Pero el terreno de juego de sus cambios y movimiento, el espacio y el tiempo, no nacen ni desaparecen, y la «tierra» que sustenta todas las cosas no pasa (si no la consideramos sólo como el pequeño planeta en que giramos, sino como el fondo creador del que surgen y brotan todas las cosas). Y tampoco nace ni pasa el cielo, la luz en que todas las cosas tienen su perfil fijo (presuponiendo que no lo consideremos como el cambio del día y la noche). ¿Qué es lo Uno, lo Auténtico, el «ente»? ¿Es la *physis*, la contrapuesta unidad de iluminación y ocultamiento, de cielo y tierra, o, para decirlo con una palabra: el mundo soberano que otorga espacio y tiempo, el ser que alberga en sí el «devenir»? ¿O es el ente auténtico situado «más allá» del mundo: un trasmundo de cosas eternas, del que las cosas terrenas, perecederas, son sólo copias?

Es un problema difícil, que aquí no podemos abordar, la manera como la interpretación inicial del ente auténtico en la filosofía occidental piensa el todo del universo (como *apeiron* en Anaximandro, como *physis* en Heráclito, como *on* en Parménides) y el modo como este pensar del todo salta en Platón a la absolutización de un momento del mundo, a saber, la luz, que da su aspecto a todas las cosas, que las concreta en la fisonomía de una forma. La fuerza soberana de la luz, su «aspecto», su poder, que otorga un rostro a las cosas, lo llama Platón mismo «aspecto», «rostro», es decir, *eidos*, *Idea*. Las ideas son los poderes luminosos que dominan el mundo, que lo configuran, que están presentes, como forma, en todo existente individualizado, perecedero y limitado y que, sin embargo, están separadas de aquello que ellas configuran. Todas las ideas están reunidas y juntas en la idea del «Bien», la *idea tou agathou*, como

lo están los múltiples rayos de la luz en el sol. Las ideas son para Platón el ente auténtico, el *ontos on*, mientras que las cosas sensibles configuradas por ellas son sólo inauténticamente, *meon*. La dificultad y la pluralidad de significados de la ontología platónica se basa sobre todo en que se interpreta como una relación entre el ser auténtico y el ser inauténtico no sólo la relación de las cosas sensibles con las ideas, sino también la relación de la materia espacial, de la *chora*, de la «tierra», con el poder luminoso de las ideas. Ser = Luz es la ecuación platónica fundamental. Se establece aquí un juicio de importancia histórico-universal. Es posible que Nietzsche viera o al menos presintiera en esto el inicio del camino errado. Pero, en el fondo, hay que entender su antiplatonismo de manera más profunda que como él lo expresó; es decir, no como una crítica de Platón, que convierte a éste en el patriarca de una interpretación moral del ser, sino como el comienzo de la disolución del pensar del mundo que la filosofía tuvo en sus comienzos. Expresemos esto en forma de tesis: En Platón la diferencia originariamente cosmológica entre el mundo uno, sano, que es auténticamente, y lo intramundano múltiple y finito, que sólo es inauténticamente, se convierte en la diferencia entre las ideas imperecederas, estables, insensibles, apartadas del espacio y del tiempo, que son las esencias universales, y las cosas sensibles perecederas, individuales, espacio-temporales.

A esto debemos añadir que es insostenible la opinión *vulgar* acerca de un dualismo platónico en el sentido de una doctrina de dos mundos, del que Nietzsche mismo fue víctima en múltiples sentidos. Una tarea de la interpretación de Platón consiste en comprender la transformación del *problema del mundo* en la figura de la *parousia* de las ideas cabe las cosas sensibles, es decir, en la *methexis*, en la participación de las cosas individuales en las ideas. La filosofía de Platón es más difícil, más llena de secretos y más profunda que la exposición que ordinariamente se hace de ella, en la que se habla una y otra vez de un dualismo platónico y se inventa el esquema de dos reinos del ser ordenados uno al otro y, sin embargo, separados: el mundo de las Ideas y el mundo de las cosas sensibles. Con tal esquema nos hemos cerrado el acceso a la comprensión del problema platónico. Las Ideas se consideran entonces como una especie de cosas, aunque, claro está, no tan inestables como las cosas sensibles: no nacen ni desaparecen, no están en un lugar ni en un momento. El platonismo vulgar, que se da ya en la antigüedad, desplaza, pues, la diferencia entre el ente auténtico y el inauténtico a la dimensión de las cosas, esto es, de lo intramundo. Y así la medida de todo ser es, finalmente, algo «absoluto», algo divino, un *theion*;

por él se miden todos los demás entes. Detrás del mundo sensible surge un mundo suprasensible, un segundo mundo, el mundo auténtico. Detrás de lo físico está lo metafísico; más allá de las cosas finitas hay un Dios infinito. La diferencia originariamente ontológica entre el ente auténtico y el inauténtico pasa a ser la «diferencia teológica», la diferencia entre lo relativo y lo absoluto, entre las cosas creadas y el Dios creador. Lo que en los comienzos se concebía como «mundo» se transforma ahora en un ente, en Dios, al que se asignan los caracteres de la infinitud, la omnipotencia, etc., con las cuales se expresaba antes originariamente el ser del mundo. Lo «auténtico», el *ontos on*, adquiere la figura de un *ente de categoría suprema*, de un *summum ens*, que, en cuanto *ens*, es el *summum*. Es considerado como el «Bien» en cuanto tal, y en relación a él les corresponde a todas las cosas su proporción de ser —desde él cada cosa es un *bonum*.

Es sobre todo la conexión entre la idea ontológica y el ideal moral lo que Nietzsche combate e impugna como «Dios». En «Dios» se piensa, según él, la desvalorización de las cosas existentes en la tierra, atestiguadas por los sentidos; se las rebaja a la categoría de una apariencia inesencial y, a la vez, se repudia, como el «Mal», la vida de los sentidos alegres, de los instintos fuertes. En «Dios» se presenta como Absoluto un ser intemporal fantástico, imaginario, meramente pensado, con lo cual se le roba su auténtica realidad al ser que existe en el tiempo de las cosas terrenas, el único real. Para Nietzsche, «Dios» no significa, por tanto, ante todo un poder religioso, sino una determinada ontología, que se formula a la vez como una determinada moral, hostil a la tierra. La idea «Dios» es el vampiro de la vida; representa para Nietzsche una ontología moralizante y una moral ontologizante. Lo estable, lo imperecedero, las ideas son también lo bueno; la orientación hacia ellas constituye la verdadera moralidad del hombre, es elevación por encima de la visión de lo sensible y es visión de las ideas. Cuanto más abstracto, espiritual, no-sensible es algo, tanto más moral es. La visión de Nietzsche es terriblemente simplificadora. Al mismo tiempo hay que decir, sin embargo, que tal vez haya sido el primero en ver aquí un problema fundamental. Su crítica de Platón no afecta realmente al Platón histórico, pero sí a una determinada tendencia que actúa a lo largo de la historia occidental; toca más bien a la tradición vulgar sobre Platón, a ciertos rasgos del neoplatonismo, de la gnosis y del cristianismo. La idea del mundo verdadero, del ente auténtico, del Absoluto, de Dios, es para él el peor peligro del hombre, pues le lleva a un funesto apartamiento de la realidad y a hacer

esto en nombre de la verdad. El instinto de verdad se convierte de esta manera en una horrorosa obcecación del hombre. Le conduce al error mucho más profundamente que la confianza ingenua en los sentidos. Podemos decir que la ontología de Nietzsche quiere ser una inversión de la ontología anterior, al menos de una ontología que piensa el ente auténtico como el «ser» apartado del tiempo, libre de devenir, y lo inauténtico como lo temporal. A primera vista parece como si Nietzsche contrapusiera a las ideas no-sensibles las cosas perecederas, únicas reales; al ser, el devenir; a lo universal, lo concreto; al «espíritu», el cuerpo, e hiciera todo esto mediante una valoración ontológica y moral invertida. Nietzsche lucha contra «Dios», es decir, contra la distinción entre lo auténtico y lo inauténtico, contra la diferencia, y proclama la no-diferencia de la existencia, la indiferencia, que no es perturbada ya por una distinción sólo pensada; proclama, por así decirlo, una segunda ingenuidad e inocencia de la vida, justificada por profundas razones. Hay que liquidar la invención, hecha por los filósofos, del «mundo verdadero», y con ella hay que eliminar también el mundo «aparente», es decir, la interpretación del mundo terreno y mundano como un mero fenómeno; hay que liberar el mundo del polvo que cayó sobre él, salido de cerebros enfermos y de cuerpos enfermos. Liberar lo existente en cuanto tal de la ontología moral y de la moral ontológica constituye para Nietzsche la tarea de una trasmutación de todos los valores. La eliminación de la diferencia ontológica entre «auténtico» e «inauténtico», entre «mundo verdadero» y «mundo aparente» la considera, según él mismo dice, como el «punto culminante de la humanidad», como el «mediodía; instante de la sombra más corta; final del error más largo» [43].

El símbolo de la «sombra más corta» resulta muy instructivo. Hay en él una alusión a la interpretación platónica de lo existente sensible, que surge y desaparece como «sombra» de la «idea», como copia de aquel eterno modelo; hay una referencia a la «alegoría de la caverna» del libro séptimo de la *Politeia*. Pero Nietzsche no habla de la desaparición de la sombra, sino de la sombra más corta. ¿No significa esto que lucha contra aquella gran división entre idea y cosa sensible, pero retiene, sin embargo, un residuo de esa distinción, sólo que viéndolo en una dimensión completamente distinta? Hay aquí un problema central de la interpretación de Nietzsche. ¿Niega Nietzsche sin más la mencionada diferencia ontológica o la desarrolla de una manera nueva y, sin embargo, antiquísima? Nietz-

[43] VIII, 83. (Véase *Crepúsculo de los ídolos*, edición citada, página 52.)

sche lucha contra la forma *teológica* de la diferencia ontológica y hace el intento de aprehenderla *cosmológicamente*. Pues no se queda, en efecto, sólo en una contrafigura del presunto «mundo verdadero», es decir, en lo sensible, en las cosas, en el nacer y desaparecer de las cosas y en sus cambios, en el individuo, en lo limitado espacial y temporalmente; no absolutiza la esfera de las cosas finitas, sino que piensa, de una manera nueva, su fundamento, concibiendo la movilidad de todo ente finito como voluntad de poder y el ser-en-el-mundo como eterno retorno de lo mismo. La voluntad de poder y el eterno retorno no son algo que esté dado directamente en las cosas, algo que esté sin más ahí, sino algo que sólo se revela a un pensar esencial, que traspasa la apariencia. Pero de igual manera que la voluntad de poder y el eterno retorno no están instalados en un mundo terreno, del más acá, tampoco son una esencia que sea diferente del fenómeno y que se encuentra detrás de él; son la *esencia esenciadora* de lo terreno, de lo perecedero, de lo finito. Con esta idea fundamental no se refiere Nietzsche a un «trasmundo», sino al *dominio del mundo* mismo, a la gran antítesis de construcción, de aparición y decadencia y retorno, que pone en juego y hace danzar a todas las cosas. También el pensar de Nietzsche es especulativo, pero su especulación recorre sendas distintas que el pensar de la metafísica, la cual sitúa lo auténtico, verdadero y real más allá de la *physis*. El «ser» pensado metafísicamente es para Nietzsche aquello contra lo que combate como «Dios». La eliminación de los trasmundos es la «muerte de Dios» activamente realizada. Por ello puede la muerte de Dios convertirse en el amanecer de la tierra, como ocurre en *Así habló Zaratustra*. Debemos comprender que Nietzsche ataca una forma de la ontología cuando dice «Dios»; que el apasionamiento de su lucha contra el cristianismo no procede de un odio abismal de su alma que se rehúsa a Dios, sino del pensar del ser, que experimenta una nueva transformación. Debemos comprender que Nietzsche no se opone en su lucha al «Dios de Abrahán y de Jacob», sino al «Dios de los filósofos». También cuando ataca al Dios judío y a Jesús de Nazaret, el Crucificado, con el desenfreno más absoluto, su lucha va dirigida contra una ontología moral y contra una moral ontológica.

En *Crepúsculo de los ídolos* revela Nietzsche de manera radical su concepto clave: Dios es igual al trasmundo del «verdadero ser». Y resume su «nueva visión» en cuatro tesis, a las que concede la mayor importancia: «*Primera tesis*. Las razones por las que "este" mundo ha sido calificado de aparente fundamentan, antes bien, su realidad; otra especie de realidad es absolutamente indemostrable.

*Segunda tesis.* Los signos distintivos que han sido asignados al "ser verdadero" de las cosas son los signos distintivos del no-ser, de la *nada:* a base de ponerlo en contradicción con el mundo real es como se ha construido el "mundo verdadero": un mundo aparente de hecho, en cuanto es meramente una ilusión *óptico-moral. Tercera tesis.* Inventar fábulas acerca de "otro" mundo distinto de éste no tiene sentido, presuponiendo que no domine en nosotros un instinto de calumnia, de empequeñecimiento, de recelo frente a la vida: en este último caso tomamos *venganza* de la vida con la fantasmagoría de "otra" vida distinta de ésta, "mejor" que ésta. *Cuarta tesis.* Dividir el mundo en un mundo "verdadero" y en un mundo "aparente", ya sea al modo del cristianismo, ya sea al modo de Kant (en última instancia, un cristiano *alevoso*), es únicamente una sugestión de la *décadence*, un síntoma de vida *descendente...*» Así, pues, Nietzsche concibe su propósito fundamental como la inversión de la ontología y la valoración habidas hasta entonces. Lo que hasta ahora se consideraba apariencia —precisamente lo sensible, lo temporal, lo que fluye en el devenir— es lo verdaderamente real; y lo que hasta ahora se creía el ente verdadero, lo intemporal y eterno, el ser puro, es sólo cosa del pensamiento y nada más.

Mas al realizar esta «inversión», Nietzsche hace uso precisamente de la distinción que combate: lo terreno es lo auténtico; lo metafísico es sólo un engaño, mera apariencia. Al emplear Nietzsche la diferencia que quiere suprimir, precisamente para realizar su supresión como inversión, deja ver que esta diferencia tal vez pueda tener, en el fondo, un sentido todavía no afectado por la inversión. Nietzsche mismo alude también a una diferencia justificada de ese modo: la que se da en el artista. Este «aprecia más» la «apariencia». Pero esta «apariencia» que el artista crea y que adora como poder divino de lo bello no es un trasmundo, no es un producto que desvalorice, como un vampiro, el más acá, sino al revés. «Pues "la apariencia" significa aquí la realidad *una vez más*, sólo que seleccionada, reforzada, corregida... El artista trágico *no* es un pesimista: dice precisamente *sí* incluso a todo lo problemático y terrible, es *dionisíaco...*» [44]. Esta alusión al artista no es una observación ocasional, sino que es una indicación esencial. La apariencia del artista es distinta, más real que la apariencia del pensar puro, conceptual. En la apariencia del arte, la vida misma se transfigura.

Pero Nietzsche habla expresamente del artista trágico. El artista ingenuo permanece preso, en última instancia, de su apolíneo mundo

[44] VIII, 81. (Véase *Crepúsculo de los ídolos*, edición citada, página 50.)

de sueños; mas el trágico perfora constantemente toda apariencia para llegar a la realidad terrible, que necesita de aquélla como medio de consolación. El arte trágico había sido ya en la primera obra de Nietzsche el *organon* de su filosofar. ¿No debe corresponder también al arte trágico, dionisíaco, una sabiduría trágico-dionisíaca, que efectúa de un modo nuevo la diferencia entre el ser y la apariencia y, de este modo, no niega ni calumnia a la tierra? El llevar el pensamiento hacia atrás, hacia la voluntad de poder y el eterno retorno, traspasa la superficie de los fenómenos, pero no da un salto a un trasmundo separado, sino que piensa los fenómenos en profundidad, en una filosofía dura, sin ilusiones, abierta a la belleza terrible, a este misterioso carácter doble de toda existencia que aguanta la muerte de Dios y golpea con el «martillo» sobre todas las verdades más creídas hasta ahora, sobre todos los ídolos de la tradición y no se asusta ni se desalienta por el «famoso sonido hueco» que producen, sino que, más bien, concibe el «crepúsculo de los ídolos» como una tarea histórica del hombre.

Nietzsche sólo alude y hace algunas indicaciones sobre la historia de este error, el más largo que ha habido. En ninguna parte lleva a cabo una verdadera destrucción de la tradición conceptual del ser. Sus ataques a Platón, a Kant, etcétera, son todos juicios sumarios que formulan ciertamente una objeción, pero no aportan en realidad pruebas. En gran parte, Nietzsche se mueve dentro de ideas ordinarias y comunes sobre Platón y también sobre Kant; pero su crítica no queda rechazada por el hecho de que le afeemos su vaguedad y la confusión de sus prejuicios vulgares. Los pensamientos de Nietzsche — y esto es algo cierto por principio— son siempre más profundos y más esenciales que las razones que alega para demostrarlos, que las pruebas y las demostraciones que presenta. Vislumbra una nueva dimensión, pero todavía no es capaz de desarrollarla. Tampoco en su obra capital póstuma, que había anunciado repetidas veces como «el libro más independiente de la humanidad», en *La voluntad de poder,* consigue llevar a cabo un despliegue sistemático de sus ideas. Nietzsche se dice en muchas ocasiones despreciador del sistematismo; ve en él sólo una ordenación violenta de las cosas, una camisa de fuerza; el sistematismo le parece ser o de una ingenuidad infinita o de una insinceridad total: «Se presenta más tonto de lo que es» [45]. Nietzsche no mantiene una relación auténtica con el sistematismo. Se mueve, más bien, en el supuesto de

[45] XIV, 353.

que el carácter enigmático de la realidad no es expresable jamás en un sistema; de que la vida es siempre más laberíntica, enigmática, ambigua y misteriosa de todo el comprender humano; de que no sólo la verdad es una mujer que difícilmente se deja conquistar por la torpe insistencia de los filósofos, sino que también la vida misma es una mujer, una mujer impenetrable, sin fondo, incomprensible.

Nietzsche trazó toda una serie de proyectos sobre la estructura de la obra *La voluntad de poder*. Los editores eligieron, finalmente, uno de 1887 y ordenaron los aforismos de acuerdo con él. El libro que hoy nosotros poseemos no es, pues, ya un libro de Nietzsche, sino una redacción hecha de acuerdo con meros esbozos. Esto se ve en muchos detalles: los aforismos no están tan trabajados como en otras ocasiones, no tienen el carácter fulminante y contundente de los escritos últimos; el libro no tiene, en su conjunto, un *tempo* definido, un estilo propio. Su articulación contiene de nuevo las cuatro ideas fundamentales de Nietzsche, pero los cortes son ahora menos claros. En la forma que lo tenemos, la obra se articula en cuatro libros: los dos primeros tratan de la muerte de Dios; el tercero, de la voluntad de poder, y el cuarto, del superhombre y del eterno retorno.

Mas ¿por qué dedica Nietzsche dos libros a la idea de la muerte de Dios? ¿No es éste un tema unitario? Esta idea adopta aquí un giro peculiar. La muerte de Dios es una historia doble: una historia que ha ocurrido y una historia que representa todavía una tarea del futuro. Nosotros nos encontramos en una situación extraña. Nietzsche concibe al hombre moderno como un fin, como el fin del movimiento espiritual-moral que ha durado más de dos mil años, como el fin de la filosofía metafísica y del cristianismo, como el fin de una valoración.

¿Por qué el fin de este camino tiene que haberse hecho visible precisamente ahora? ¿Quién ha detenido al hombre? A esto responde Nietzsche de la siguiente manera: el «más molesto de todos los huéspedes» [46]. El «nihilismo europeo», que arroja ya su oscura sombra sobre el camino del hombre, es el que paraliza su pie y no le deja ya seguir adelante. El nihilismo está llegando: todos nosotros vivimos en expectativa de él. Pero ¿qué significa el «nihilismo»? «... que los valores supremos se desvalorizan. Falta la meta, falta la respuesta al porqué» [47]. La existencia del hombre ha perdido la orien-

[46] XV, 141.
[47] XV, 145.

tación; no tiene ya encima de sí estrellas que iluminen su camino; el «cielo estrellado» de los ideales morales se ha extinguido. Dios ha muerto, es decir, la interpretación ontológico-moral del ser, que ha estado vigente en el curso de la metafísica occidental, ha perdido su carácter obligatorio; ya no hay nada que nos sostenga; flotamos, sin base alguna, en el vacío. No es éste, sin embargo, un acontecimiento que le sobrevenga al hombre con una subitaneidad total y de manera inexplicable. Es, antes bien, la consecuencia del largo dominio de la moral antinatural y de la metafísica trasmundana. El nihilismo que está llegando representa el proceso de autosupresión de la moral cristiana, de la supresión de la diferencia entre el mundo verdadero del más allá y el mundo aparente del más acá. «Pero entre las fuerzas que la moral mimaba estaba la veracidad; ésta se vuelve en última instancia contra ella» [48]. La concepción básica de Nietzsche es aquí que la moral anterior no llega a su fin por un acontecimiento casual o por un nuevo impulso vital, sino que es sólo un llegar históricamente al fin, un haber llegado ya a agotarse su punto de arranque. La historia hace manifiesto lo que ya desde el principio se escondía, como germen de autodisolución, en la interpretación moral del mundo. Esta se elimina a sí misma; era nihilista ya desde el comienzo, pero lo era de forma encubierta. Es preciso recorrer enteramente, sin embargo, el curso de la historia. La moral muere de sí misma; la ontología metafísica acaba su historia. Nosotros nos encontramos en medio de esta fase final, de esta escatología de la metafísica, de esta muerte de Dios. En el problema del nihilismo ve Nietzsche nuestra situación histórica, nuestra herencia y nuestro legado malo. En el segundo libro, titulado «Crítica de todos los valores supremos habidos hasta ahora», Nietzsche ahonda, como pensador, en la situación. Concibe su tarea como la realización *activa* de la muerte de Dios, como el atrevimiento de borrar la idea de Dios (tal como él la concibe, de manera ontológico-moral), de dar el tiro de gracia a este Dios moribundo, de acuerdo con la frase de *Así habló Zaratustra:* «Lo que cae es preciso también empujarlo.» La idea de la muerte de Dios es, por un lado, una interpretación histórica de la situación moderna del hombre, como llegada del nihilismo, y, por otro, una crítica radical de la religión, la moral y la filosofía en la era de la metafísica. Esta crítica debe dar fin al drama de la muerte de Dios para inaugurar una nueva visión terrible y horrorosamente bella, una visión «trágica» del mundo.

[48] XV, 146.

## 5. La obra póstuma La voluntad de poder: problema del nihilismo

La grandeza de Nietzsche como pensador consiste en que *camina hacia lo intransitado,* en que se sale de una senda que durante muchos siglos ha guiado el pensamiento de Occidente. En él esto no acontece como una aventura; no ocurre por el goce audaz de lo nuevo e inaudito, no se debe a una vanidad absurda; no es que, así como Eróstrato incendió el templo de Diana en Efeso incitado por un ansia extraviada de fama, prenda él ahora fuego a los templos de lo santo, a los hogares de la moral y a las fortalezas del pensamiento conceptual del ser. Nietzsche se concibe a sí mismo como una fatalidad, es decir, como una necesidad histórica. Lo necesario es siempre también lo que se hace preciso; es el giro de una necesidad. Nietzsche experimenta que la necesidad de la época es ser un *tiempo final.* Es el tiempo en que llegan a su término los impulsos vitales que durante más de dos mil años han movido la historia de Occidente y que se expresan en la filosofía metafísica, en la religión y moral cristianas. Tal «acabar» no es un proceso vital que se comprenda sin más y para entender el cual dispongamos de categorías ya listas. En muchos aspectos conocemos el ir y venir de «imágenes del mundo» y de «costumbres»; parece como si estuviéramos familiarizados con tales «cambios en la historia del espíritu». La historia de la cultura y la etnología nos muestran muchas «trasformaciones de mentalidad». Poseemos un abundante material de trasformaciones culturales babilónicas, egipcias; conocemos el derrumbamiento de las culturas mayas e incas; la tierra es un campo de ruinas de culturas, un fabuloso yacimiento para excavaciones de eruditos. Hay todavía muchos restos ocultos en su viejo suelo; mucha sangre derramada, que corrió en honor de dioses desaparecidos hace mucho tiempo; conocemos el fenómeno de las irrupciones repentinas en la historia de nuevos sentimientos, la aparición de impulsos originarios, y conocemos también su extinción súbita o lenta; conocemos la originariedad matinal, el madurar, el envejecimiento y la petrificación de culturas. Y precisamente porque estamos «formados» históricamente y tenemos un rico museo de «hombres disecados», somos capaces de contemplar ya incluso nuestra misma cultura con la mirada propia del museo. Mas lo que se pregunta es si con ello llegamos a experimentar alguna vez nuestro *destino.* No experimentamos la manera como Dios muere dirigiendo una mirada hacia pueblos extraños y hacia otros tiempos y comprobando en ellos un ocaso de dioses, un morir de dioses en que nosotros mismos no

creemos ya. No comprendemos cómo muere *nuestro* Dios paseándonos a lo largo de toda la sección de hundimientos de dioses existentes en el museo. No podemos banalizar la frase de Nietzsche acerca de la muerte de Dios. No podemos concebir su interpretación de *nuestro* tiempo final desde un esquema general, propio de museo.

En la obra póstuma *La voluntad de poder*, el tema de la muerte de Dios es estudiado desde una doble perspectiva. En primer lugar, se le ve como el hecho de la autodesvalorización de la religión, la moral y la metafísica; a este hecho le da Nietzsche el nombre de llegada del nihilismo. Y luego se le ve como la trasmutación activa y expresa de los valores, como «crítica de los valores supremos que ha habido hasta ahora». La llegada del nihilismo es —también para Nietzsche— una cosa funesta. Todo lo que el hombre ha colocado hasta ahora por encima de sí, todo aquello de que pendía su corazón, su vida más íntima, todo lo que, en general, le hacía hombre y le distinguía del animal, elevándole por encima de la mera animalidad, todo lo que durante más de veinte siglos ha brillado como estrellas resplandecientes sobre el paisaje de su vida, todo esto revela de pronto un oscuro tras-sentido, todo esto muestra un trasfondo funesto y espantoso. En el vino de la vida comienzan a predominar los posos amargos. Tiene máxima importancia el que Nietzsche no vea la desvalorización nihilista de todos los valores anteriores como consecuencia de un sentimiento vital nuevo y contrario, sino como una consecuencia de los valores mismos: el nihilismo está instalado dentro de ellos, es la dote oculta que los acompaña desde el comienzo. Las valoraciones son, en última instancia, programas de vida, son proyectos a los que la vida misma se sujeta y con los cuales se propone una tarea, se da una «misión». Las valoraciones son anticipaciones históricas hacia lejanos futuros, son cauces de un camino humano. Nietzsche concibe una valoración integral como un programa de vida, como un ensayo vital. Tal programa no es trasparente de antemano para sí mismo. Tiene que ejercer históricamente sus efectos para adquirir trasparencia. Lo horroroso de la valoración existente hasta ahora es que ella misma se elimina en su final histórico, que la veracidad tan mimada por la moral cristiana se vuelve, en última instancia, contra la moral; que ésta se hunde a causa de sí misma. Al principio, una valoración está escondida y encubierta en su auténtico propósito, también para sí misma. Sólo en el curso de su realización histórica salen a la luz las metas encubiertas. Y así puede parecer durante largo tiempo que una moral quiere hacer posible una forma de vida superior; por ejemplo, una vida de humildad, de amor al prójimo y de pureza. De esta manera mantiene

sujetos a la vida a muchos que se hundirían bajo las condiciones más duras de una moral guerrera. Pero lo que así convence a los débiles, a los delicados, a los mansos para que vivan, aquello con lo cual se opone a la vida fuerte, es en el fondo un ataque a la vida misma. Lo que se presenta como ayuda a la vida es una negación de ésta, pues establece un ideal de pobreza vital. El nihilismo está instalado dentro del cristianismo, dice Nietzsche; no surge sólo allí donde el cristianismo y sus valores pierden su carácter obligatorio. El cristianismo, la moral trasmitida y la filosofía metafísica son «movimientos nihilistas», son tendencias vitales que quieren la «nada», aunque durante mucho tiempo han enmarcado la nada como *summum ens*, como Dios. Nosotros vivimos en el tiempo final, porque ahora los valores anteriores «sacan sus últimas consecuencias», porque ahora han subido hasta la superficie los impulsos que durante mucho tiempo estuvieron actuando de manera oculta. Tal vez el que la vida recobre el secreto del cual había vivido, el que se apodere totalmente de sí misma, represente el final de toda la historia. También para Hegel la historia del espíritu ha llegado a su fin cuando éste se posee a sí mismo, cuando ha desaparecido la diferencia entre el ser-en-sí y el ser-para-sí, cuando ha llegado el ser-en-sí-y-para-sí.

Cuando la moral pone al descubierto sus segundas intenciones ocultas, obtiene el resultado de todo el camino recorrido: éste es un camino hacia la nada. Dios era la máscara de la nada. Al interpretar Nietzsche moralmente tanto a Dios como al «trasmundo» metafísico puede hablar del desenmascaramiento de Dios, es decir, del *nihil* oculto en el *summum ens*. Pero también llevan al nihilismo conceptos cosmológicos tales como «finalidad» y «unidad» de la historia universal, es decir, los esquemas metafísicos de interpretación que pretenden concebir el devenir otorgándole un «sentido», atribuyendo una finalidad a la historia. Nietzsche distingue aquí tres formas psicológicas: primero, la desesperación, como resultado del esfuerzo vano de descubrir un sentido, una finalidad en lo que ocurre; después, la conmoción por el hecho de no conseguir descubrir una forma dominante, una unidad organizadora del todo, de no poder penetrar la estructura del mundo y encontrar arraigada en ella el puesto del hombre en el cosmos; el nihilismo es también el sentimiento de estar arrojado a un mundo incomprensible, laberíntico, sin saber de dónde venimos ni adónde vamos, es el sentimiento paralizador de encontrarse totalmente a la intemperie, de estar angustiosamente perdidos en medio de una situación impenetrable, en la cual nos encontramos como Edipo, que mató a su padre y profanó el lecho de su madre. Cuando se experimenta el saber trágico acerca

de la situación edípica del hombre, y esta experiencia tiene todavía la forma negativa de no llegar a conseguir una concepción unitaria del mundo que defina el papel del hombre desde la conexión del todo, entonces este saber se trasforma, en última instancia, en la renuncia nihilista: nada tiene ya sentido si el puesto del hombre en el mundo es incognoscible. Y efectos desalentadores parecidos produce también el conocimiento del carácter insostenible de un «verdadero mundo» pensado metafísicamente. «Desde este punto de vista se admite como la única realidad la realidad del devenir, se niega toda clase de camino tortuoso que conduzca a trasmundos y a falsas divinidades, pero no se soporta este mundo, al que no se quiere todavía negar» [49].

Esto significa que el nihilismo es ya un conocimiento nuevo, pero que se halla sujeto todavía a la antigua valoración. Como ya no existe el trasmundo, que antes había concentrado en sí todo el valor, lo que queda es interpretado como algo «sin valor». El nihilismo es así, esencialmente, un estado intermedio, una transición. Es superado cuando, tras la muerte de los dioses, no consideramos ya el más acá como el mundo desdivinizado, abandonado por los dioses, sino cuando este mundo sin dios comienza a resplandecer a la luz de una nueva experiencia del ser. El nihilismo es un estado patológico intermedio en el que llega a su fin una era del mundo y otra nueva amanece. Es patológico porque trae consigo una mutación de la esencia del hombre, la cual se comporta como una gran enfermedad. El hombre, por serlo, valora. Valorar no es un comportamiento del que yo disponga a capricho, que yo adopte de vez en cuando. El hombre existe como hombre esencialmente en el valorar; se mueve dentro de un sistema más o menos explícito de valores, ha adoptado ya siempre una actitud básica. La vida humana va guiada por ideales, aun cuando nosotros, en la vida ordinaria, permanezcamos siempre por debajo de ellos. Y si ahora este comportamiento axiológico se trasforma en su totalidad, por así decirlo, de tal modo que ya «nada» vale, que ya no hay nada valioso, si ahora todo aparece en el *modus* del absurdo y de la carencia de valor, entonces la vida ha contraído una anomalía, se ha vuelto «patológica». Hablando con rigor, el hombre no deja nunca de valorar, pero ahora lo hace de acuerdo con un criterio inquietante: el valor dominante es la *nada*. Nietzsche distingue varias especies de nihilismo. Estos no aparecen sencillamente unos junto a otros, sino que constituyen, por así decirlo, diversos estadios del camino que conduce de la anterior inter-

[49] XV 150.

pretación de la existencia a la nueva experiencia trágica del mundo que Nietzsche pretende anunciar. El pesimismo es así, por poner un ejemplo, una forma previa del nihilismo. Pero Nietzsche distingue también un pesimismo de la debilidad, que acusa a la vida, que dice «no» a la vida a causa de la crueldad de ésta, de su sobreabundancia, de su gusto por el devenir, en el que se engarzan el amor y la muerte, y, por otro lado, un pesimismo de la fortaleza, que no admite ninguna falsificación idealista de la vida, ningún falso optimismo de color de rosa, que mira valientemente al rostro de la Gorgona y, a pesar de todo, dice «sí» al mundo, a la tierra, a la vida, al destino humano. El nihilismo extremo es, según Nietzsche, la concepción «de que no hay verdad alguna, de que no hay ninguna naturaleza absoluta de las cosas, ninguna cosa en sí... Este pone el valor de las cosas precisamente en el hecho de que a este valor no corresponde ni ha correspondido nunca ninguna realidad, sino que las cosas son sólo un síntoma de fuerza por parte del que dicta el valor, una simplificación para fines vitales» [50]. Nietzsche dice, pues, aquí que incluso su propia doctrina de la provección trascendental de los valores es nihilismo. La trascendencia de los valores es una fantasmagoría, una nada. Y también habla de la muerte de Dios, es decir, de la negación del mundo verdadero pensado metafísicamente, como de una «forma divina de pensar». Esta forma nihilista de pensar es divina no porque sea la propia de un dios, sino por ser la de un hombre que se ha liberado del peso de la esclavitud con respecto a los dioses, adquiriendo con ello una especie de divinidad. Un nihilismo constituido de esta forma es lo contrario de aquel decaimiento de la vida que Nietzsche llama *décadence*. He aquí lo que dice sobre este nihilismo: «Si estamos "desengañados", no lo estamos con respecto a la vida; conservamos los ojos abiertos para ver las "concupiscencias" de todas clases. Contemplamos con cierto enojo burlón lo que se llama "ideal". Nos despreciamos sólo por no poder tener a raya a todas horas aquella absurda exaltación que se llama idealismo» [51].

En esta obra el problema del nihilismo está contemplado, indudablemente, sólo desde el punto de vista «moral». El nihilismo es la desvalorización de los valores supremos existentes hasta ahora. Con ello se ha sacado, por un lado, una consecuencia última de estos mismos valores: las valoraciones más ocultas y encubiertas, los pensamientos secretos de la moral y de la metafísica y de la religión

[50] XV, 152.
[51] XV, 153.

han quedado expuestos a la luz y han traído consigo el fin de esta historia axiológica. Mas, por otro lado, en el nihilismo se anuncia ya una nueva visión, a la que lo único que le ocurre es que no tiene todavía valor para llegar a sí misma. El nihilismo es signo de decadencia, de degeneración vital o, más exactamente, hace ver como decadencia una tradición prolongada y venerable, irrumpe cuando se ha conocido el hueco vacío que hay en los ídolos en que hasta el momento se creía. Y, por otro lado, cae como una sombra funesta sobre todos los ideales anteriores, cuando en el lejano horizonte comienza a amanecer ya un nuevo sol. El nihilismo es, de esta manera, el tiempo intermedio en que final y comienzo se confunden, el tiempo menesteroso en que las antiguas estrellas se desvanecen y no se divisan todavía otras nuevas. Este tiempo intermedio es *nuestro* tiempo. Nietzsche lo ve siempre en su doble aspecto de ocaso y de amanecer. Es el tiempo del giro, el tiempo de la necesidad y el tiempo del giro de la necesidad. Nietzsche ve trascurrir este tiempo intermedio en cuatro grandes períodos, por así decirlo. El primero es aquel en que se experimenta ciertamente la desvalorización de los valores vigentes hasta ahora, se ve desaparecer el poder de la religión, de la moral y de la metafísica, pero los hombres esenciales se esfuerzan por retener lo que desaparece, por dar nueva vida y nuevas fuerzas a la religión, al cristianismo. Sin embargo, tales intentos de mantener en pie los grandes ideales de lo piadoso, lo bueno y lo sabio, son hechos con «espíritu moderno»; se intenta conjurar así cosas contradictorias. Tras este período de las tentativas fracasadas para salvar al Occidente aparece el «período de la claridad»; «se comprende que lo antiguo y lo nuevo son antítesis fundamentales: los valores antiguos han nacido de la vida decreciente; los nuevos, de la vida ascendente» [52]. Se ve ahora esta incompatibilidad, pero no se encuentra todavía el nuevo camino. El período siguiente se halla caracterizado, dice Nietzsche, por los tres grandes sentimientos del desprecio, la compasión y la destrucción: el hombre se ataca a sí mismo. Y, por fin, llega el período de la *catástrofe*. El nihilismo lleva a la catástrofe como *trasformación del hombre* allí donde una nueva doctrina —la doctrina del eterno retorno— adquiere poder sobre la humanidad. Nietzsche ve en el poder de esta doctrina el centro de la historia, es decir, este «centro» no es el tiempo en que él mismo predica esa doctrina, sino aquel tiempo futuro en que conseguirá imponerse, en que definirá a los hombres, los «pasará por el tamiz», actuando selectivamente, pues sólo las

[52] XV, 187.

naturalezas más fuertes son capaces de resistir esta doctrina y están a su altura. Nietzsche cree en el futuro de su doctrina, cree en el poder futuro de su filosofía. Se concibe a sí mismo como un destino, como una necesidad histórica. Se cree ajeno a todo capricho y a toda individualidad casual. En él, Federico Nietzsche, la historia de la humanidad realiza un giro. Pero no es su propia magnificencia la que lleva esto a cabo; lo único que él hace es realizar expresamente lo que se había preparado ya como nihilismo europeo: el vaciamiento de sentido de la vida, la desvalorización de los valores supremos vigentes hasta ahora. Nietzsche puede ver de este modo tan esencial la decadencia del mundo moderno, porque él mismo ha pasado por ello, porque él fue decadente y luego se convirtió en lo contrario, porque soportó y sufrió el nihilismo, previvió la época como un primogénito que es inmolado.

En esta cuestión de la importancia concedida aquí al problema del nihilismo *La voluntad de poder* aporta un factor esencial nuevo. En el fondo, toda la filosofía nietzscheana de la historia radica en él. Filosóficamente importantes son no sólo las caracterizaciones del nihilismo en cuanto a su contenido, sino también los conocimientos anejos sobre la historicidad de la humanidad y del ser, el cual es entendido aquí como valor. Que el humano ser-en-el-mundo tiene la forma de ser de la «historia», y que ésta no es una sucesión de acontecimientos sucesivos, sino que es siempre el precipitarse hacia su fin un proyecto de futuro, esto es algo que podemos ver claramente en la interpretación nietzscheana del nihilismo como consecuencia de la anterior interpretación axiológica de la existencia. La «consecuencia» es una consecuencia escatológica. Desde el principio está alojado el nihilismo en la filosofía metafísica, en la moral y la religión cristianas; permanece allí escondido durante mucho tiempo y se manifiesta y revela como el «misterio» de estos poderes históricos aliados cuando llegan a su final, es decir, cuando se consuma el proceso de la autodominación y de la autopresentación de esta vida. Tras haber caracterizado en general la esencia del nihilismo y haber mostrado sus diversos tipos, Nietzsche pasa a dar una interpretación de los últimos siglos, analiza el oscurecimiento moderno y alude, por fin, al carácter ambiguo de nuestro tiempo.

Precisamente porque vivimos en un «tiempo intermedio», en una transición, todas las formas, productos y actitudes vitales son de una ambigüedad profunda. No se les puede concebir de manera sencilla y sin más como síntomas. No hay, ni siquiera para la más refinada mirada del psicólogo, un lenguaje sintomático unívoco de la vida moderna. Todo es ambiguo, ambivalente: *puede* ser signo de

decadencia, de declinación, y *puede* ser también signo de una nueva vida, de una vida que se revigoriza. A mi parecer, Nietzsche adquiere con ello un conocimiento profundo: éste hace visible, al menos de lejos, un límite de su psicología sofística, la cual pretende leer siempre con seguridad el idioma de los síntomas. «El carácter ambiguo de nuestro mundo moderno: unos mismos síntomas podrían ser interpretados en el sentido de la decadencia y de la fuerza. Y los indicios de la fuerza, de la emancipación conquistada podrían ser malentendidos como debilidad a consecuencia de apreciaciones sentimentales transmitidas (rebasadas). En una palabra, el sentimiento de valoración no está a la altura del tiempo...» [53]. El mundo moderno es ambiguo porque es a la vez decadencia y revigorización; final de una era del mundo y primer resplandor matutino de un tiempo nuevo. Con el problema del nihilismo abordó Nietzsche un gran problema: intentó concebir la muerte de Dios como una consecuencia precisamente de la historia que lo ha creado, es decir, que ha creado la interpretación cósmica de la metafísica moral y de la moral metafísica. Con su visión y con su anticipación del nihilismo que llega, Nietzsche concibe su situación histórica, hace el intento de crear una filosofía de la historia universal.

El segundo libro de esta obra póstuma trata también de la muerte de Dios, sólo que ahora se la concibe como una tarea del hombre. El hombre debe adquirir su verdadera esencia, debe convertirse de manera explícita y voluntaria en el «asesino de Dios», es decir, en el aniquilador del más allá moral y metafísico; tiene que eliminar la diferencia —entendida teológicamente— entre la esencia y el fenómeno, entre el ser y la apariencia. El asesinato de Dios se convierte en la liberación del hombre, de la fuerza creadora de valores propia de la existencia humana. La crítica radical de la religión, de la moral, de la filosofía como formas de autoalienación, de autonegación y de autoolvido de la humanidad es una *apología del hombre*, precisamente porque destruye esas actitudes. El lugar de la teodicea (justificación de Dios) lo ocupa ahora la justificación del hombre. El hombre necesita la justificación del pensador, porque creó dioses y se sometió a la esclavitud de sus propias creaciones. En el preludio que antepone a la crítica de la religión expone Nietzsche de una forma nítida y bella cuál es el sentido fundamental de la crítica de los valores supremos vigentes hasta el momento. «Yo quiero restituir al hombre, como propiedad y producto suyo, toda la belleza y sublimidad que ha prestado a las cosas reales e imaginarias y hacer

[53] XV, 222.

así su más bella apología. El hombre como poeta, como pensador, como dios, como amor, como poder ¡oh, su magnanimidad regia, con que ha enriquecido las cosas para empobrecerse él y sentirse miserable! Esta ha sido hasta ahora su mayor abnegación, la de admirar y adorar y saber ocultarse que era él mismo el que creaba aquello que admiraba» [54]. El hombre es el ser que se desconoce a sí mismo, que oculta su creación, para poder arrodillarse ante las obras de sus manos, de su corazón y de sus pensamientos. Pero la apología del hombre es una idea central de Nietzsche que patentiza la inversión de los modos metafísicos de pensar. Dentro de la metafísica, el rango del hombre se determina en cada caso por su relación con el ente supremo, bien sea el Absoluto, bien sea de forma masiva Dios. El hombre es un ser finito, limitado, condicionado, que no sólo necesita de una justificación en cuanto que en su libertad puede decidirse también en contra de Dios y puede elegir el mal, sino también en cuanto que, en última instancia, es conservado en su ser por el Absoluto. El ser finito del hombre remite al ser infinito, a Dios. Dios no sólo como fuente de todo ser y de todos los valores, sino también como posibilidad del mal consentido, como garante de la posibilidad humana de poder decidirse también libremente contra él, necesita de una justificación intelectual, es decir, tiene necesidad de la teodicea. Nietzsche invierte este tema. Con ello no hace del hombre el ser más auténtico, de mayor categoría, no olvida la finitud humana, pero concibe la esencia del hombre como creatividad, como creatividad finita. Cuanto más creador es un hombre, es decir, cuanto más originariamente es poeta, pensador, artista, creador de valores, tanta mayor categoría posee entre los hombres. Nietzsche no conoce una jerarquía de lo existente, una gradación de las cosas hasta llegar a la cosa más elevada o super-cosa. No hay ninguna dimensión de lo existente que sea más auténtica, más «existente» que las demás. Pues nada de lo que nosotros llamamos de ordinario lo existente, y nada de lo que la metafísica piensa, en su esquema fundamental, como cosidad de las cosas, nada de esto existe en verdad para Nietzsche. Las cosas son sólo ficciones, productos aparentes, detrás de los cuales hay un determinado *quantum* de fuerza, de poder. La vida fluyente, impulsada por la voluntad de poder, la vida inestable, siempre móvil, es lo único real; en cambio, todas las cosas finitas, limitadas, no son más que ficciones. Por ello para Nietzsche todas las cosas valen igual, ninguna tiene más «entidad» que otra; no existe ninguna jerarquía de las cosas en cuanto tales, sino sólo una

[54] XV, 241.

jerarquía en el país del hombre, según la fuerza creadora que repercute en un determinado hombre o en un determinado pueblo. Tal vez Nietzsche abordó con tal pasión el problema de la jerarquía dentro del reino de los hombres porque había abandonado la jerarquía ontológica.

Lo que Nietzsche entiende en particular por «apología del hombre» consiste en remontarse a la vida proyectiva, en remontarse a la proyección axiológica desde una actitud axiológica o también desde el valorar trascendental. En este retorno a su olvidada y encubierta creatividad, el hombre se adquiere a sí mismo, hace que la cara más radical de su existencia adquiera su fuerza propia. Una vez que ha conocido que él es el creador, el que dicta sus propios valores, tiene la posibilidad de dictar ahora expresamente nuevos valores, de lanzarse a una nueva proyección axiológica.

En lo que se refiere al contenido de la crítica, apenas aparecen aquí factores nuevos que no hayamos visto ya en otros escritos de la última época. De nuevo podemos encontrar aquí la re-interpretación fundamental de la religión y de la filosofía como formas de moral. Con frecuencia se tiene la impresión de que el editor ha introducido en estas partes aforismos que, en cuanto al tema, fueron aprovechados ya en *El Anticristo, Crepúsculo de los ídolos* y *Ecce homo*. Pero en detalle hay observaciones maravillosas que arrojan nueva luz sobre las ideas más conocidas. La crítica de la moral es una crítica de la moral cristiana, y la crítica de la filosofía es, en lo esencial, una polémica contra la difamación de los sentidos y del mundo por la metafísica. Aquí existe además una tendencia que apenas resalta, pero que es, sin embargo, muy importante. Nietzsche no sólo desconfía de la metafísica trasmundana que está guiada por prejuicios morales; está lleno también de una profunda desconfianza contra la filosofía en general, más aún: ¡incluso contra su propia filosofía! El valor mismo de la verdad se torna problemático para él. ¿Qué significa la verdad, cuáles son sus ventajas y desventajas para la vida? ¿Qué pretende la iluminación de la existencia humana, por qué tiene que haber claridad y comprensión, por qué la vida no ha de dormitar en una felicidad animal, envuelta en la protección de un encubrimiento profundo? ¿No es ya la voluntad de verdad en cuanto tal algo funesto, problemático, no tiene, el hombre que conoce, que reconocerse siempre en el destino de Edipo, que elige la ceguera para no seguir viendo lo terrible de un mundo desvelado? Nietzsche intenta, por así decirlo, la duda más extremada, que no duda de la verdad de esto o aquello, sino más bien de la verdad en absoluto y en cuanto tal. O desespera de ella, la considera como

una cosa inquietante y problemática. ¿Hay que pensar el «ser» en último término como luz? ¿O significa ya esto una interpretación unilateral? ¿Es tal vez el mundo «más profundo de lo que el día ha pensado», como se dice en «El canto de ronda» de Zaratustra? Precisamente esta crítica última de Nietzsche a la filosofía no es sólo una crítica hecha desde la base de una nueva verdad conquistada, sino que es también, de modo subterráneo, un escepticismo extremo frente a la misma verdad. La filosofía se le presenta a Nietzsche más como una «praxis vital» que como una verdad teórica. «Se busca la imagen del mundo en aquella filosofía que más ánimos nos da; es decir, en aquella filosofía en que nuestro instinto más poderoso se siente libre para actuar. ¡Así ocurrirá también en mí!»

Lo que aquí se nos dice sobre la filosofía antigua quedó dicho ya de modo más preciso y contundente en *Crepúsculo de los ídolos*. Incluso encontramos aquí con frecuencia formas preliminares de las formulaciones que allí aparecen. En este sentido la recopilación de los editores no ha resultado demasiado afortunada. La posición de Nietzsche frente a la filosofía es en este libro dubitativa entre la antítesis de filosofía metafísica y filosofía dionisíaca, de una parte, y luego entre filosofía en cuanto tal, incluida la suya, y la noche sagrada de la vida, que no quiere verdad alguna. Así puede decir en una ocasión: «Entiendo por "libertad de espíritu" algo muy concreto: ser superior cien veces a los filósofos y a otros seguidores de la "verdad" por el rigor para consigo mismo... Considero a los filósofos habidos hasta ahora como libertinos despreciables, escondidos bajo la capucha de la hembra "verdad"» [55]. Y en otro lugar dice que «las tres grandes ingenuidades» son: creer que el conocimiento es un medio para lograr la felicidad, la virtud y el dominio de la vida [56]. A pesar de toda la agudeza crítica que aquí encontramos, Nietzsche ve, junto a la filosofía antigua, también la filosofía alemana en un sentido grande. El mismo se coloca en la vecindad de Hegel, y dice: «La importancia de la filosofía alemana, Hegel: pensar un panteísmo en el que el mal, el error y el dolor no sean sentidos como argumentos contra la divinidad» [57]. Esto significa que Nietzsche ve en Hegel una especie de la sabiduría dionisíaca. Esta es una visión grandiosa y profunda. Nietzsche sabe y subraya que la filosofía alemana es, en sus grandes figuras, una nostalgia del mundo griego, al igual que lo es su propia filosofía. Y por

[55] XV, 489.
[56] XV, 476.
[57] XV, 442.

ello puede afirmar: «Lo que yo deseo es que no se pierda del todo en Alemania el auténtico concepto del filósofo. Hay muchos seres híbridos de todo tipo en Alemania que quisieran ocultar su fracaso bajo un nombre tan preclaro» [58].

## 6. La ontología negativa de la cosa

En el tercer libro de *La voluntad de poder* Nietzsche aborda el problema mencionado en el título de la obra. Pero tampoco aquí encontramos una investigación ontológica directa que demuestre que la voluntad de poder constituye la esencia de lo que existe. No se nos comunica el proceso por el que Nietzsche llega a sus ideas básicas. Nietzsche renuncia a señalar un camino de demostración para sus «verdades» fundamentales de la voluntad de poder y del eterno retorno. Este pensador crítico e inclinado a todo género de sospechas es, precisamente en el centro de su pensamiento, de una extraña inmediatez, alejada de toda reflexión crítica. No se demuestra que la voluntad de poder sea el carácter fundamental de los fenómenos interrogando a éstos; se la da por supuesto; constituye la base de una interpretación crítica de los fenómenos, guiada por una desconfianza extrema. Nietzsche opera con la voluntad de poder para realizar una interpretación de lo que existe. Pero el presupuesto operativo no es legitimado en su derecho más que precisamente por esa «interpretación». ¿Es, por tanto, la concepción de la voluntad de poder algo más que una hipótesis, algo más que un principio heurístico que se valora por su utilidad para concebir el mundo, con sus innumerables contrastes, desde un principio unitario? Frente a las concepciones moralistas del mundo, la concepción amoral, situada más allá del bien y del mal, tiene la ventaja de interpretar la vida, con todas sus contradicciones, desde un carácter básico: la voluntad de poder reina, si bien enmascarada, sobre todos los fenómenos, también sobre las formas de vida que parecen lo contrario, también, por ejemplo, sobre la moral altruista; aquí la voluntad de poder es la voluntad de poder de los impotentes, de los perjudicados por la vida, que encubren su resentimiento. Al rastrear Nietzsche la perfidia y el segundo sentido de los fenómenos que a primera vista parecen contradecir a la voluntad de poder, consigue realizar una interpretación unitaria.

[58] XV, 446.

En diversos momentos hemos señalado ya el riesgo de este método, que resulta peligrosísimo no para los otros, sino para el mismo pensador que se sirve de él. Mediante la «inversión» que de él forma parte, la cual elimina, «desenmascarándolo», lo que contradice el principio de interpretación presupuesto, el intérprete se cierra en cierto modo a la realidad efectiva de los fenómenos, se convierte en el prisionero de su propio método, queda preso dentro de él. No consigue salir de su perspectiva. La vinculación a ésta no es superada, sin embargo, como piensan espíritus ingenuos, por el hecho de que el pensador se entregue sin prejuicios a los fenómenos, los observe y describa fielmente, conceda la primera y la última palabra, en una fenomenología descriptiva, a «las cosas mismas». Tales «cosas mismas» no existen en absoluto, como tampoco existe un pensamiento que se enfrente sin prejuicio alguno a lo que existe. El pensar no es una visión espiritual; no está ante la cosa como el buey ante la montaña. El pensar ha realizado ya su obra cuando «encontramos» seres, cosas, propiedades de las cosas. Sólo hay «cosas mismas» allí donde ya se ha pre-pensado en cierto modo la cosidad de la cosa; lo que existe sólo existe a la luz de una interpretación de conceptos ontológicos.

Nuestro reparo a Nietzsche de que opera con la concepción de la voluntad de poder sin ofrecer pruebas de esta idea básica, quiere decir que echamos de menos la exposición ontológica explícita de este tema central de su pensar incluso en la obra que lleva este título. Nietzsche no es capaz de esclarecer su experiencia más propia del ser mediante un esbozo conceptual ontológico conquistado en una discusión con la ontología de la metafísica. La «voluntad de poder» y el «eterno retorno» son sus *intuiciones* esenciales, para expresar las cuales no sólo no consigue en absoluto acuñar conceptos elaborados; tampoco las delimita expresamente frente a los conceptos básicos de la metafísica. La ontología adopta en él la forma de una ontología del valor. La voluntad de poder es introducida como «el principio de una nueva posición de valores». Tras haber estudiado el nihilismo como la desvalorización sufrida por todos los valores, y tras haber criticado los valores supremos vigentes hasta ahora, es decir, tras la destrucción activa del mundo de los valores tradicionales, el tercer libro aporta la verdadera trasmutación de los valores, la nueva valoración según el criterio de la vida, cuya esencia se concibe como voluntad de poder. Este libro tiene los siguientes capítulos: «La voluntad de poder como conocimiento», «La voluntad de poder en la naturaleza», «La voluntad de poder como sociedad e individuo» y «La voluntad de poder como arte». ¿Qué

significa esta distribución: conocimiento, naturaleza, sociedad, individuo, arte? ¿Son estas cosas distintos ámbitos de lo existente? La naturaleza y el mundo histórico son, desde luego, ámbitos fundamentales de lo real, pero ¿qué puede significar en esa ordenación el tema «conocimiento» y luego también el tema «arte»? De una manera oculta, por así decirlo, se encierra en este esquema la distribución de la metafísica tradicional, tal como la tenemos también en la *Crítica de la razón pura,* de Kant, es decir, la división en *metaphysica generalis* y *metaphysica specialis.* La primera trata del ente en cuanto ente; la segunda, del ente como naturaleza, hombre, Dios. «La voluntad de poder como conocimiento» no es sólo, como se piensa con frecuencia, una teoría del conocimiento. Este capítulo contiene la *ontología negativa de la cosa* de Nietzsche. Y, finalmente, el apartado sobre el arte no es otra cosa que su «teología», una teología sin Dios, esto es, sin el Dios cristiano y creador del mundo, pero una teología que justifica la existencia como fenómeno estético, que percibe, en el esplendor de lo bello, lo sagrado del mundo, la religión estética de Dionisos, dios del juego.

Esto que decimos son, por el momento, sólo afirmaciones nuestras, pero las anteponemos para mostrar la estructura básica de este tercer libro, que representa el centro del conjunto. El conocimiento de la voluntad de poder comienza con el conocimiento de la voluntad de poder *en el conocimiento.* En aquello que ordinariamente llamamos «conocimiento» actúa la voluntad de poder. Esto significa no sólo que el querer conocer es un impulso de poder, un impulso de apropiación y dominio, sino, todavía más, que el conocer se encuentra ya bajo las condiciones de la voluntad de poder. O dicho de otra manera: lo que nosotros denominamos ordinariamente conocer *no* es el órgano apropiado para conocer la voluntad de poder, pues tal conocer se halla ya moldeado por ésta; y la voluntad de poder, que es la que moldea, no puede ser aprehendida por lo moldeado por ella, es decir, por el «conocer». Pero ¿de dónde puede haber sacado Nietzsche esto? Unicamente de la intuición filosófica, que es fundamentalmente distinta de todo conocimiento del ente. Esta intuición brota de un estar abierto al río del devenir, a la «vida» que construye y destruye, a la movilidad de la voluntad de poder. Unicamente el saber de la sabiduría trágica perfora lo creado por el poder y contempla la vida «pudiente». La sabiduría trágica pasa a ser la crítica de todo otro conocimiento. ¿Qué entiende aquí Nietzsche por «conocimiento»? Nada distinto del conocimiento del *ente.* El conocimiento es primero conocimiento experimental, *empiria;* y luego también el conocimiento apriórico, es decir, el conjunto de las *cate-*

*gorías* según las cuales pensamos el ente en cada caso como cosa, como cosa limitada, como cosa en sí, como substancia dotada de propiedades, como cosa singular que tiene una esencia universal. La tesis de Nietzsche dice así: No hay en verdad cosas ni sustancias; no existe un «ente». Existe sólo el agitado oleaje de la vida, sólo la corriente del devenir, el inacabado vaivén de sus olas. No hay nada duradero, permanente, estable; todo está sometido al movimiento. Pero nuestro conocimiento falsea la realidad, transforma engañosamente la corriente en el ser de cosas permanentes, que subsisten en el cambio, en la transformación de sus estados. La «cosa», la sustancia es una ficción, un producto de la voluntad de poder, que, como conocimiento, violenta, detiene, desvirtúa, captura la realidad, el devenir, lo somete al concepto —y olvida hasta tal punto este acto de violencia que cree aprehender lo real en conceptos como sustancia, causalidad, etc., creados por ella misma. El hombre cree en cosas, pero éstas no existen. Cree en el «ente», pero este «ente» es creación suya, es su red conceptual, que lanza una y otra vez a la corriente del devenir. El mundo no es para Nietzsche una suma de cosas particulares, distintas, aisladas; no consta en absoluto de cosas; es una única marea vital, un «mar» en el que hay sin duda olas, pero no hay nada permanente. La apariencia visible contradice evidentemente a esta «intuición», pues nosotros vemos cosas, nos diferenciamos, como una cosa, de otras; fenoménicamente el mundo nos está dado en una multiplicidad inabarcable de muchas cosas. Y lo que las cosas son, eso no lo vemos en ellas. Al contrario, vivimos ya en una pre-intelección de la cosidad cuando, mediante la experiencia, vemos algo en determinadas cosas. Mas precisamente esta estructuración apriórica de la cosa, que nosotros pensamos con las categorías, es una falsificación, un fallo inapelable que el conocimiento dicta para posibilitarse a sí mismo como conocimiento del «ente». Esto significa que en el inicio del conocimiento está el pecado original, la mentira de la interpretación categorial. Pues la verdadera realidad es el devenir —no un devenir *de* algo que ya es y que solamente cambia, sino un devenir puro, un fluir imperturbable, un movimiento continuo—; es precisamente la «vida», que está presente en todo, tanto en los muros de piedra de la montaña como en el torrente salvaje, tanto en la hierba de los prados como en el águila que traza círculos en la altura, tanto en las estrellas del cielo nocturno como en el pastor cuya alma se emociona contemplándolas. Lo que nosotros llamamos «cosas» es algo que nos intercepta la mirada para ver el todo ilimitado, inasible, indefinido; las cosas nos ocultan el mundo. Pero nosotros no podemos vivir en el agitado

mar cósmico del devenir puro; tenemos que falsificar la realidad. El devenir es para nosotros lo inaprensible, aquello que hace girar a nuestro espíritu, que lo arrastra a un remolino en que le asalta el vértigo, que anuncia el mundo. La falsificación es una necesidad biológica para nosotros. La necesidad nos hace ingeniosos. La necesidad de tener que vivir en un mundo donde constantemente todo se desliza, desaparece, pasa y gira ha creado los conceptos, las categorías, que tornan aprensible el inaprensible devenir, que lo detienen, que introducen por debajo del acontecer un sostén, que colocan algo permanente en el cambio, a saber, la «sustancia», la cual es para nosotros, por así decirlo, el salvavidas con el que nos estabilizamos y orientamos en un mundo seguro. Las categorías representan de este modo la humanización del mundo, la interpretación antropomórfica, que nos «pone en situación», pues implanta algo estable. Las categorías no tienen validez objetiva, son ficciones. La cosa es un producto del pensamiento humano, nada más. El hombre se proyecta a sí mismo en todo. Y al hacerlo, la concepción que tiene acerca de sí mismo es ya un error, una falsificación que él mismo no ve. Se llama a sí mismo «yo»; el yo considerado como algo estable y permanente en el cambio de los contenidos de las vivencias subjetivas. Pero el yo es justamente una ficción, dice Nietzsche; es, por así decirlo, el modelo radical de nuestras ficciones: pues trasponemos este yo y su presunta estabilidad a las cosas. Las cosas están creadas a semejanza nuestra; la sustancia se relaciona con sus propiedades como el yo con sus acciones; el concepto de sustancia es una consecuencia del concepto de yo. «El hombre ha proyectado fuera de sí... la voluntad, el espíritu, el yo; el concepto de ser lo extrajo del concepto de yo, puso las "cosas" como existentes guiándose por su propia imagen, por su concepto del yo como causa» [59]. La falsificación del intelecto es el factor de poder del conocimiento; el intelecto tiene que falsificar si quiere conocer algo, es decir, si quiere definir predicativamente algo como sustancia, decir de un ente que es de esta o de la otra manera. La falsificación se encuentra, por tanto, en las categorías que el intelecto emplea; los medios *con que* conoce son ya falsos; en los conceptos fundamentales está la mentira, no en lo que por medio de ellos se conoce en cada ente. Nietzsche transforma el problema tradicional de las categorías; «desenmascara como falsificaciones» los enunciados básicos acerca del ente en cuanto tal, los desenmascara como mentiras en el sentido extramoral. No hay un conocimiento de la entidad del ente,

[59] VIII, 94 s. (Véase *Crepúsculo de los ídolos*, edición citada, página 64.)

como quiere la metafísica, porque no hay en absoluto cosas, cosas finitas, estables en su finitud. Nietzsche no piensa el ser como ser del ente, sino como devenir, como la realidad dionisíaca del juego cósmico de construcción y destrucción simultáneas.

Se desconoce el alcance de esta polémica contra las categorías cuando se la concibe sólo como una teoría ficcionalista del conocimiento. Nietzsche no parte de una investigación crítica de la facultad cognoscitiva, llegando así a un rechazo de las formas categoriales de pensar con las cuales se piensa la cosidad de las cosas como sustancia según el modelo del yo. Nietzsche parte de la intuición primordial de su filosofía heraclitizante, que toma el devenir como lo único real; los conceptos categoriales son falsificaciones porque no pueden aprehender el devenir, porque lo detienen, lo falsifican poniendo a su base algo permanente. Partiendo de su concepción fundamental del ser como devenir, niega Nietzsche el ente finito, aislado. El ente no existe porque, en última instancia, no hay ninguna individualización; o más exactamente: Nietzsche no niega el *fenómeno* del ente aislado, sino sólo su significación *objetiva*. Lo que parece *una* cosa, algo particularizado, no es más que una ola en la marea de la vida, un *quantum* y un centro temporal de poder, pero que representa tan sólo una fase de movimiento en el juego del mundo. La gnoseología ficcionalista de Nietzsche, que concibe la voluntad de poder como el poder falsificador y violentador del intelecto, es, en su sentido decisivo, una ontología negativa de la cosa: no hay cosas. Su crítica no afecta a todo conocimiento, sino sólo al conocimiento del *ente*, al conocimiento empírico y sobre todo al conocimiento apriórico, es decir, a la interpretación categorial de la cosidad en cuanto tal. Su intuición, la visión filosófica del devenir *no* queda afectada por esta crítica del conocimiento; representa, por el contrario, el presupuesto que la hace posible y también válida. Con otras palabras: La crítica del conocimiento óntico y categorial sólo tiene sentido y razón bajo el presupuesto de la verdad de su intuición. El mismo Nietzsche no distingue con suficiente claridad entre la verdad del devenir y la verdad del ente. La primera es intuitiva; la segunda, conceptual. Mas con esta antítesis no está captado todavía lo esencial: la verdad del devenir es un desvelamiento del mundo soberano, que presenta como voluntad de poder su movimiento creador de las cosas; y la verdad del ente, es decir: la creencia en ficciones tales como sustancia y yo, es un estar abierto a lo intramundano, que encubre el «devenir». Así, pues, la auténtica distinción no es la que se da entre una intuición cualquiera y un concepto cualquiera, sino la que hay entre la intuición del mundo y el concepto categorial.

Con frecuencia se le acusa a Nietzsche de que se mueve en un círculo erróneo porque, de un lado, basa el conocimiento en el instinto de falsificación, y, de otro, él mismo proclama una filosofía, esto es, indudablemente, un nuevo conocimiento; porque, de un lado, ve en el conocer la obra de la voluntad de poder, y, por otro, afirma un conocimiento de la voluntad de poder. Esta objeción no tiene valor, pues el conocimiento del devenir, que lleva al rechazo crítico de todo conocimiento categorial falsificador de aquél, no se subsume él mismo a su vez bajo el concepto criticado de conocimiento. La verdad del devenir tiene una naturaleza completamente distinta de toda otra verdad, que resulta posible sólo sobre la base de conceptos falsificadores, paralizadores. Lo que de ordinario llamamos «lo existente», las cosas aisladas, las figuras, es para Nietzsche «apariencia». Mas la apariencia no es una nada, sino algo real; es, en efecto, el producto de poder de la voluntad soberana de poder. De ordinario somos víctimas, sin embargo, del engaño de esta apariencia, e incluso llegamos a darle el nombre de «lo existente». La sospecha y la desconfianza de Nietzsche contra la interpretación categorial del ente como cosa, tal como lo piensa sobre todo la metafísica desde Platón y Aristóteles, no tiene su base en un escepticismo extremo, sino, más bien, en una concepción básica adoptada y afirmada «dogmáticamente» por Nietzsche con su tesis del devenir como lo único real. Con ello Nietzsche se separa de la historia de la interpretación metafísica del ente como ente; transforma el problema de las categorías en el elemento negativo de un desenmascaramiento de falsificaciones. Es el intelecto, el pensar, el que falsifica; o más exactamente: el que hace esto es el pensar ontológico conceptual de toda la tradición metafísica —desde Parménides. Por ello Nietzsche quiere remontarse más allá de los eléatas —hasta Heráclito. No hay cosas. Las cosas son productos del pensar, que nunca ni en ningún sitio son reales. No es la sensibilidad, sino el pensar, la fuente subjetiva de la apariencia; el pensar inventa las ficciones del yo, la sustancia, la causalidad, etc. Con esta renuncia al pensar, o mejor: al pensar ontológico conceptual, Nietzsche perfila su posición de lucha contra la tradición y su trasmundanismo. El hombre falsea el mundo porque *piensa,* porque, con anterioridad a toda experiencia, proyecta categorías e inventa e imagina la estructura de la cosa, la conformación de la cosidad. En la medida en que el hombre quiere conocer según las categorías, se ha separado y apartado de la realidad. Se orienta por ficciones, preso de las cuales se relaciona con las otras cosas como una cosa particular y limitada. La verdad sólo es posible en la intuición abierta al mundo del devenir. Con una fuerza contun-

dente afirma Nietzsche: «Parménides dijo: "No se piensa lo que no es". Nosotros estamos en el otro extremo y decimos: "Lo que puede ser pensado tiene que ser con seguridad una ficción"» [60].

Otro reparo al punto de partida de Nietzsche podría consistir en aludir a la contradicción que se encuentra escondida en la tesis del poder falsificador del intelecto humano. Si el intelecto es el falsificador, si el hombre inventa el engaño de las categorías, entonces ha de tener necesariamente, como ser que falsifica, una existencia real individual, entonces no puede ser todo una sola cosa en el juego cósmico de la voluntad de poder. El mismo Nietzsche ve sin duda esta consecuencia: el hombre es una ficción para sí mismo, no es realmente una cosa individual, última; lo que crea las ficciones es la vida misma, es la voluntad de poder; ésta caracteriza al producto vital finito llamado hombre y actúa también en sus ficciones; hablar de las ficciones del hombre es tan sólo un modo de expresarse para abreviar; la corriente de la vida no es una marea regular, es un agitado contrajuego de centros de fuerza y de quantos de voluntad que se aglomeran y que luego vuelven a diluirse como las olas del mar. Nietzsche radicaliza una tendencia kantiana: la cosidad de la cosa es algo «subjetivo». En Kant la objetividad pensada categorialmente hace posible todavía el objeto de la experiencia; en Nietzsche, en cambio, la cosa, la creencia en la cosa, es sólo una ilusión hecha posible por la vida. No vamos a estudiar aquí en detalle los múltiples ensayos psicologizantes que hace Nietzsche para demostrar su tesis del carácter ficticio de todas las categorías. Tomados como teoría del conocimiento, estos razonamientos son muy discutibles y en parte incluso extraordinariamente simples y primitivos, llegando en ocasiones al positivismo más vulgar. Sin embargo, el sentido filosófico no reside aquí en una teoría del conocimiento, sino en una ontología negativa de la cosa que no sólo afirma la falsedad de los conceptos de las cosas, sino que llega a negar la «realidad» de las cosas en cuanto tal. En Nietzsche opera no sólo una aversión contra los conceptos categoriales de las cosas, sino también una opción apasionada a favor del devenir, del movimiento: «Al valor de lo que permanece eternamente igual» opone «el valor de lo más breve y pasajero, el seductor reflejo áureo de la panza de la serpiente *vita*» [61]. Y en otro lugar dice: «El "ser": no tenemos otra representación de él que el "vivir". ¿Cómo puede "ser", por tanto, algo muerto?» [62].

[60] XVI, 47.
[61] XVI, 73.
[62] XVI, 77.

Nietzsche se mueve siempre en esta contraposición entre el ser y el devenir, de tal manera que no penetra jamás del todo en la dialéctica interna de estos conceptos ontológicos. Operativamente los separa: contrapone el devenir al ser y, sin embargo, lucha siempre por pensar simultáneamente ambos conceptos contrapuestos. Si en el concepto de ser se co-piensa la estabilidad, la permanencia, la persistencia; es decir, si el ser se orienta por el ser de las cosas y de las ideas, Nietzsche lo rechaza. Pero si el ser es concebido como realidad, como vida, como movimiento, como voluntad de poder, lo aprueba. Nietzsche se encuentra, por así decirlo, en una situación de viraje en la que, de una parte, repudia la intelección del ser de la tradición metafísica, las categorías, y, de otra, tiene ya una nueva concepción fundamental del «ser», por lo cual no resulta necesario ya pensar éste como contraposición al devenir; el ser encierra el devenir dentro de sí; el ser tiene tiempo, o el tiempo tiene ser. «El imprimir al devenir el carácter del ser es la suprema voluntad de poder», afirma Nietzsche [63]. Se refiere con ello a la suprema voluntad de poder en el conocimiento y como conocimiento, pero ahora ésta no es una voluntad de poder de la falsificación, sino una voluntad de poder acerca de la verdad del dominio del mundo: «El que todo retorne representa el máximo acercamiento de un mundo de devenir a un mundo de ser: cumbre de la meditación» [64]. De esta verdad del eterno retorno no puede decirse lo que se dice de toda verdad acerca de las cosas: «La verdad es el tipo de error sin el cual no podría vivir una determinada especie de seres vivos. Lo que en última instancia decide es el valor para la vida» [65]. Los hombres no pueden vivir en el torbellino del mundo, en el ruidoso viento del tiempo, en el que nada hay fijo y todo fluye. Para poder vivir y establecerse tienen que cometer falsificaciones por necesidad biológica, reorientarse con las ficciones de cosas finitas; tienen que romper y desgarrar el ser único y sagrado del todo del mundo, dividirlo y clasificarlo en múltiples entes. El conocimiento del eterno retorno no «detiene» el devenir, no lo fija, no lo hace «firme como una cosa», sino que conoce precisamente el devenir *como devenir*. Esto representa la «cumbre de la meditación», porque aquí la contradicción entre ser y devenir se encuentra reconciliada. Podemos caracterizar la gnoseología ficcionalista de Nietzsche del modo siguiente: 1. Esta gnoseología no es un escepticismo universal: la

[63] XVI, 101.
[64] XVI, 101.
[65] XVI, 19.

visión del carácter ficticio de la interpretación categorial de las cosas y, por tanto, de todo conocimiento acerca del *ente* se funda en un conocimiento filosófico no puesto en duda: el conocimiento de la voluntad de poder, del devenir como realidad última y del eterno retorno. 2. En el conocimiento de las cosas la voluntad de poder actúa como falsificación y violentación, como poder de la «apariencia». 3. Lo decisivo aquí no es una teoría biológica del conocimiento, sino una ontología negativa de la cosa. El ente en cuanto ente, el *on he on,* es sólo una ficción. El ser auténtico, la corriente del devenir, no lo encontramos mirando a las cosas, sino sólo mirando al mundo. La voluntad de poder es aquel acontecimiento primordial que representa la escisión de la vida universal única, el juego de la construcción y la destrucción, la formación de productos de poder, que de nuevo vuelven a disolverse como han surgido. Casi siempre nosotros los hombres estamos presos de las diferencias, de los límites, de la individuación; no vemos el poder articulador, el dominio de la diferencia, no vemos lo uno primordial en su autodivisión, en la posición y eliminación de las diferencias, no vemos cómo la voluntad de poder «puede». Nietzsche ha intentado probar esto sobre todo en el conocimiento. Aquí aborda un verdadero problema, aunque el modo biologista y pragmatista de expresarse oscurece mucho el sentido de sus pensamientos.

Más flojo aún es luego el ensayo de mostrar la voluntad de poder «en la naturaleza». Su crítica de la física mecanicista y de su concepto de fuerza es insuficiente, aunque algunas veces se insinúan ideas esenciales. Lo mismo puede decirse de su interpretación de la naturaleza orgánica. Aquí se mezclan confusamente alusiones fenoménicas a las relaciones y cambios de poder y una transgresión filosofista del ámbito de los fenómenos. A veces parece como si Nietzsche quisiera demostrar, con la existencia del «poder» dentro de los fenómenos, que la voluntad de poder se halla detrás de ellos y es lo verdaderamente real y efectivo. También es muy poco, visto ya en cuanto a su extensión, lo que Nietzsche dice sobre la voluntad de poder en la naturaleza inorgánica y orgánica. Tal vez no sea esto algo casual. Nietzsche no elaboró jamás una ontología regional de terrenos tales como la naturaleza y la historia. No dispone en absoluto de la intuición diferenciada para poder interrogar a esos ámbitos fundamentales en cuanto a su esencia peculiar y ver eventualmente en ellos variantes del principio cósmico único de la voluntad de poder. Al final puede dudarse de que se pueda «demostrar» en la dimensión de las cosas y de los ámbitos de éstas, es decir, se pueda constatar fenoménicamente, por así decirlo, un principio del mundo

que piense el ser del mundo, o sea, la corriente del *devenir* creador aniquilador.

Tampoco en la esfera de «sociedad e individuo» consigue resultados la empresa de Nietzsche de buscar pruebas para su idea básica. Nietzsche interpreta el Estado como un producto de poder y ataca la degeneración democrática del Estado que pretende convertirlo en un establecimiento moral. (Un ejemplo: «Una sociedad que definitivamente, y por instinto, renuncia a la guerra y a la conquista, está en decadencia: se halla madura para la democracia y para el régimen de los tenderos...» [66].) O ve repercutir en las instituciones, por ejemplo, en el matrimonio, tendencias de poder. Así opta él por el matrimonio como expresión de poder de un grupo que quiere aumentar su propiedad y sus hijos, y se pronuncia contra el matrimonio por amor. También ve «poder» en las formas jurídicas del Estado, en todo el sistema de castigos y de culpas, etc. Como en el Estado, también en el hombre aislado, en el individuo, encuentra las huellas de la voluntad de poder. El que se destaca sobre la masa no representa un valor moral superior, sino, sencillamente, una superior potencialidad de la vida.

Sólo en el cuarto apartado, titulado «La voluntad de poder en el arte», vuelve Nietzsche a tomar tierra. El arte no es un «fenómeno» que esté ahí sin más, como lo están, por ejemplo, el artista y su obra. Precisamente en su forma suprema de arte trágico, el arte es una perforación de toda superficie y toda apariencia, una mirada profunda que penetra en el corazón del mundo, y, a la vez, también la justificación de la apariencia. En el juego del artista se refleja, por así decirlo, el juego originario del mundo, su dominio como voluntad de poder; o como Nietzsche dice: «El mundo como una obra de arte que se engendra a sí misma» [67]. Junto a las interpretaciones psicológicas de la creación artística como una sexualidad sublimada, como una sobreabundancia, como un poder vital que, por así decirlo, se desborda, tenemos la interpretación, más honda, del arte trágico como una especie de conocimiento acerca de la voluntad de poder. El arte trágico experimenta y afirma como goce lo inquietante y problemático, lo peligroso y malo, el abismo del sufrimiento; no nos salva de lo horrible trasladándonos a una bella apariencia, sino que trasfigura, en la apariencia, incluso la horrible cabeza de medusa de la vida. El arte trágico nace de la suprema potencialidad del hombre y revela lo horrible incluso en el esplendor de lo bello.

[66] XVI, 179.
[67] XVI, 225.

El arte trágico es así, para Nietzsche, el movimiento opuesto a los movimientos decadentes de la religión, la moral y la metafísica: este arte «redime» de un modo distinto a como redime el cristianismo. Nietzsche dice que el arte es «... la redención del hombre que conoce, de aquel que ve y quiere ver el carácter terrible y problemático de la vida, que conoce trágicamente», y asimismo «la redención del hombre de acción... del hombre trágico y generoso, del héroe», y «la redención del hombre que sufre, como camino hacia estados de ánimo en que el sufrimiento es querido, trasfigurado, divinizado, en que el sufrimiento es una forma del gran éxtasis maravilloso» [68]. Con esta triple redención del arte Nietzsche no piensa sólo, sin embargo, un asunto humano, demasiado humano, sino la llegada del salvador y redentor, su nueva teología del Señor del juego trágico del mundo —piensa la epifanía de Dionisos.

## 7. «Disciplina y adiestramiento». El mundo dionisíaco

El último libro de *La voluntad de poder* se titula «Disciplina y adiestramiento» y se divide en tres apartados: «Jerarquía», «Dionisos» y «El eterno retorno». Si los dos primeros libros de esta obra póstuma habían tenido como tema la muerte de Dios, y el tercero la voluntad de poder, de tal modo que se hallaban determinados todavía ocultamente por el esquema de la metafísica como *metaphysica generalis* y *metaphysica specialis*, este cuarto libro aporta ahora una correlación mutua de todas las ideas básicas. No sólo pone en relación los temas del superhombre y del eterno retorno, sino también el nihilismo, y la trasmutación de los valores, y el asesinato de Dios por un hombre concebido rigurosamente desde la voluntad de poder. Con este último libro Nietzsche quiere conseguir mucho: quiere «actuar» como filósofo; no sólo quiere dar expresión a conocimientos, sino que quiere preparar decisiones histórico-universales, trasformar la Humanidad. Su filosofía de la voluntad de poder quiere convertirse —de acuerdo con el ser pensado y experimentado por ella— en poder. Quiere tener poder no como reconocimiento universal, sino como la doctrina vital de los pocos llamados al dominio supremo, como la intelección del ser propia de los señores de la tierra. El tema del cuarto libro es, por tanto, el hombre que se reconoce en la filosofía de Nietzsche: el hombre que resiste la muerte de Dios, que sabe que la voluntad de poder es la esencia de lo

[68] XVI, 272.

existente y que, en el eterno retorno, experimenta la infinitud de la existencia.

Dicho de otro modo: aquí se estudia temáticamente la manera como existe la nueva desvelación de todo lo existente. Pero sería del todo equivocado ver en esto sólo, por así decirlo, una aplicación de conocimientos filosóficos a la vida. No se trata de una praxis que siga los pasos de una teoría previa; la distinción corriente entre teoría y práctica está aquí totalmente fuera de lugar. En lo decisivo se trata de la forma de apertura que la muerte de Dios, la voluntad de poder y el eterno retorno otorgan a la existencia. En *Así habló Zaratustra* este hombre que rechaza todos los trasmundos y que se vuelve decididamente a la tierra; este hombre que reconoce la contradicción y la antítesis, la «guerra» como padre y soberano de todas las cosas finitas y a la vez concibe la infinitud de todo lo finito en la eterna circulación del tiempo que gira; este hombre, decimos, en *Así habló Zaratustra,* fué llamado «superhombre». Aquí, en el cuarto libro de *La voluntad de poder,* la figura del superhombre ha sufrido una metamorfosis singular. Nietzsche habla del hombre fuerte, del hombre noble y grande y del hombre supremo. Lo que allí era, por así decirlo, una lejana figura del futuro, está pensado ahora como un camino histórico que tiene muchos estadios. Nietzsche concibe ahora al superhombre como una tarea concreta, como la tarea de una autoconformación del hombre, como problema de un orden de dominio. Como al morir Dios ha desaparecido el sentido que se cernía por encima de la vida, el hombre debe ahora darse él mismo un sentido. Tras la desvalorización de todos los valores anteriores, la nueva implantación humana de valores, la creación de valores, es una necesidad insoslayable. Dios amaestra a aquel a quien ama; pero el hombre abandonado de Dios no está sometido ya a una disciplina divina. Tiene que adiestrarse a sí mismo si no quiere hundirse en el caos, si no quiere dormitar, en estúpida animalidad, en los desolados escalones del templo. La indisciplina es el máximo peligro; el nihilismo futuro es el proceso en el que pierden su obligatoriedad todos los vínculos vigentes hasta ahora. Al desaparecer los vínculos religiosos y morales, la libertad del hombre queda libre para la nada. Nietzsche concibe la *autovinculación* del hombre como la única superación posible del nihilismo. Pero tal autovinculación no es para él ni la autovinculación por respeto a la ley moral, ni la inmovilización caprichosa en una meta cualquiera, sólo para escapar al desierto de la falta de sentido y de moralidad. La autovinculación del hombre está en la verdad, en la luz de sus profundas visiones filosóficas. Si la esencia de lo existente es volun-

tad de poder, entonces también el ser del hombre como individuo que se determina a sí mismo tiene que llegar a configurarse desde la voluntad de poder, y, por otro lado, tal configuración tiene que realizarse en la comprensión temporal del eterno retorno.

Esto tiene un sentido antinómico peculiar. El hombre futuro, tal como lo concibe Nietzsche, es un hombre que quiere con una voluntad grande, que se da a sí mismo y a los demás, en la medida que puede, una configuración, un perfil fijo; es decir, quiere algo determinado, una meta *finita*. En la medida en que quiere esto excluye otras cosas. La voluntad es siempre limitación. Pero el que quiere conoce al mismo tiempo la limitación, la finitud de su poder. En su apertura al eterno retorno conoce el sinsentido último del sentido querido por él. La voluntad de poder y el eterno retorno están relacionados por una extraña contradicción, por una contradicción que no afecta a su verdad, sino que es precisamente la verdad radical de la vida, la contradicción de la vida misma. La voluntad es, por así decirlo, la fuerza moldeadora que quiere una figura; pero en el retorno el tiempo finito es concebido en su circulación, que traga y devuelve todas las figuras, es concebida la vida que fluye: ésta se cierra siempre en figuras, pero, por ser lo infinito, elimina de nuevo éstas. El hombre que está bajo la disciplina, es decir, bajo la educación de las dos verdades de la voluntad de poder y del eterno retorno, se halla determinado por el *pathos* trágico, por una duplicidad y antagonismo singulares. La voluntad de poder quiere forma. El eterno retorno destroza todas las formas. La voluntad de poder se proyecta al futuro; el eterno retorno convierte todo futuro en repetición y, por tanto, en pasado. Es preciso tener en cuenta esta tensión antinómica de las dos ideas básicas de Nietzsche si se quiere comprender la imagen del hombre que nos presenta en el cuarto libro. El hombre futuro es un hombre que quiere y, a la vez, un hombre que conoce la inutilidad de todo querer. Es un ser que se da forma a sí mismo y a la vez un ser que añora el fondo informe de la vida. Un ser que tiene un día claro, netamente perfilado, y que, sin embargo, hunde sus raíces en la noche estigia, en la que todo es uno y lo mismo. Un hombre que habita a la vez en un doble reino: el de la iluminación y el del ocultamiento. Sólo si se tiene en cuenta que Nietzsche ve al hombre de esta manera doble y antinómica, se puede apreciar bien el significado de la idea de la disciplina y del adiestramiento. Nietzsche no proclama el dominio incondicional del hombre cuando habla de los señores de la tierra; pues el dominio de tales señores no es el sometimiento técnico del globo terráqueo, ni la soberanía de una voluntad de poder absolutizada

que convierte todo ente en objeto, rebajándolo a la categoría de material de trabajo. Tal concepción piensa sólo, por así decirlo, desde la voluntad de poder y resulta unilateral. El hombre es el señor de la tierra precisamente porque ésta le potencia para ello cuando el hombre la reconoce como la «Gran Madre», como el seno de todas las cosas, como la Tierra que da y que quita. El hombre dominador se reintegra a la tierra cuando conoce, en toda voluntad futurista del dominio, el eterno retorno. La imagen nietzscheana del hombre tiene un doble rostro, como la cabeza de Jano. Sería una ingenuidad pasar por alto el doble sentido, el segundo sentido que Nietzsche introduce en todas sus visiones del futuro mundo humano. El hombre futuro de Nietzsche tiene una cabeza de Jano porque también la tiene la realidad. Esta es voluntad de poder y es eterno retorno de lo mismo. Con la voluntad de poder piensa Nietzsche el movimiento de las cosas, o más exactamente, el movimiento petrificado, por así decirlo, en cosas, formas, perfiles y figuras que produce el ente limitado, finito y particularizado. La voluntad de poder es el principio cósmico de la limitación, o también el principio cósmico de la contradicción, de la guerra, de la división; es decir, de aquello que rompe en figuras finitas la vida que fluye como una corriente única. Sin embargo, el principio de la limitación no produce sólo la simple estabilidad de las cosas finitas; es también el principio de la intranquilidad, de su lucha mutua, de su lucha por el poder en la cual las cosas se avasallan unas a otras, se jerarquizan entre sí, y cada una vive la muerte de la otra. La voluntad de poder forma no sólo las figuras finitas, sino que además las lleva al circo de la lucha recíproca, es decir, vuelve a negarse a sí misma. Es, para hablar con Hegel, no sólo la negación simple, que fracciona y divide la vida *única,* sino también la «negación de la negación». La voluntad de poder es la negatividad —pensada por Nietzsche— en el ser mismo. Es el principio formativo, el poder *configurador.* Pero el eterno retorno significa la presencia de lo infinito dentro de todo lo finito. Al ser concebida toda forma como una repetición, su realidad mundana y su unicidad histórica adquieren el carácter de lo omnitemporal; en la cosa finita y única brilla la eternidad del universo; la cosa desaparece, por así decirlo, en la profundidad del abismo abierto del mundo. La voluntad de poder y el eterno retorno se relacionan entre sí como el principio de lo limitado y el principio de lo ilimitado, como el *peras* y el *apeiron,* como el ente y el mundo. Con estas dos ideas básicas de la voluntad de poder y del eterno retorno Nietzsche piensa aquí de manera más radical, es decir, piensa cosmológicamente lo que en su primera obra había formulado ya

estéticamente como contradicción de dos principios artísticos. La voluntad de poder y el eterno retorno se relacionan entre sí como lo apolíneo y lo dionisíaco, o más bien: son el dualismo, que ahora Nietzsche piensa hasta el final, de su anterior metafísica de artista. Todos los productos de la voluntad de poder son en verdad «apariencia». No hay cosas; sólo existe el devenir, la vida. La voluntad de poder como conocimiento, la voluntad de poder en la naturaleza, la voluntad de poder como historia y como arte detiene en todas partes el devenir, produce aquel engaño ontológico que llamamos «ente» y que es, en verdad, el *ser de la apariencia.* Pero en el «eterno retorno» experimentamos la vida eterna, el tiempo cósmico, el mar, cuyas olas son, todas, sólo «figuras».

Al final de su camino mental Nietzsche no se queda, sin embargo, en un dualismo inmóvil, por así decirlo, sino que, con su concepto de Dionisos, piensa conjuntamente las dos caras de Jano. La contraposición inicial de dos principios artísticos se radicaliza luego en la antítesis de voluntad de poder y eterno retorno, siendo concebida unitariamente con el nombre de Dionisos. Este es ya, según el mito tradicional, un dios ambiguo: es misteriosamente idéntico con Apolo, en cuyo santuario de Delfos era venerado, y es también —como dios del paroxismo vital desbordante, como dios dividido y descuartizado, desgarrado por las ménades, como dios al que éstas cantan la canción fálica— idéntico con el dios de la muerte: *houtos de Aides kai Dionysos*, el mismo es Aides y Dionisos, dice Heráclito [69]. Nietzsche recurre no sólo al recuerdo mítico cuando quiere expresar su concepción unitaria y antinómica a la vez de la vida; se encuentra en el amanecer de un nuevo mito sobre la divinidad del mundo. Una vez que se ha comprendido que «Dionisos» es el nombre utilizado por Nietzsche para designar el ser, el ser vivo, constructor-destructor, y que, por tanto, significa a la vez la voluntad de poder y el eterno retorno, pero sin eliminar por ello su antítesis, podemos entender también por qué en el cuarto libro de *La voluntad de poder* Dionisos ocupa el lugar central. Es cierto que este cuarto libro representa ante todo la interpretación del hombre definido por las nuevas verdades de Nietzsche; pero la verdad humana acerca de Dionisos se encuentra en el centro. Antes viene la doctrina de Nietzsche sobre la jerarquía; es decir, se interpreta la existencia humana a la luz de la voluntad de poder. Al capítulo sobre «Dionisos» sigue luego el hombre visto a la luz de la idea del retorno. La disciplina de la existencia humana es doble: viene de la

[69] Fragm. B 15 (Diels).

experiencia de la voluntad de poder y de la experiencia del eterno retorno. Lo que así le educa y disciplina de una manera doble y contrapuesta es, en última instancia, la vida divina del mundo; también los señores de la tierra están sometidos a la disciplina de su Señor: Dionisos.

La doctrina de Nietzsche acerca de la jerarquía polemiza no sólo contra el igualitarismo moderno, sino también contra la idea cristiana de la igualdad de los hombres ante Dios. Nietzsche dice de esta idea que es «el non plus ultra de la estupidez aparecido hasta ahora sobre la tierra» [70]. Los hombres son desiguales. También en el reino del hombre dominan la voluntad de poder y la contradicción, necesaria para esto, de los grados y de los escalones. Lo que determina el rango son, como dice Nietzsche, «únicamente cantidades de poder, y no otra cosa» [71]. La jerarquía es ordenación de poder. La única jerarquía verdadera es la jerarquía del único poder verdadero, es decir, del poderío de la vida, del grado de fortaleza vital de un hombre. «Es necesario que los hombres superiores declaren la guerra a la masa», dice con toda rudeza [72]. Pero tal declaración de guerra no tiene el sentido de extirpar la masa, lo cual sería imposible, sino el de considerarla como el presupuesto del hombre superior, el sentido de servirse de ella, pero no ser su víctima. El hombre superior debe conducirse con la masa usando de la astucia bélica. La existencia de la masa representa un aseguramiento de tales hombres superiores frente a sí mismos, frente a su acción violenta. Una tensión existencial tan alta como la que reina en los hombres superiores no puede constituir lo ordinario de la vida: «Todas las grandes épocas se pagan» [73]. Es una sabiduría económica de la vida el producir la masa del hombre ordinario, como subsuelo de los hombres superiores. El hombre grande es una especie de lujo, una excepción contraria a la regla, pero que está condicionada, sin embargo, por ella. Nietzsche dice: «El hombre grande necesita la hostilidad de la masa, de los nivelados, el sentimiento de distancia frente a ellos; está referido a ellos, vive de ellos.» El conocimiento de que los hombres son desiguales le hace exigir a Nietzsche la organización de una forma de dominio de los fuertes, una aristocracia que, en la época de las masas, se sirva de ellas, una liga conspiradora de hombres superiores que dirija las masas con fines dobles, declarados unos y ocultos

[70] XVI, 292 s.
[71] XVI, 277.
[72] XVI, 279.
[73] XVI, 285.

los otros, y las fuerce a servir. El problema que Nietzsche toca aquí con una naturalidad casi cínica se ha convertido desde hace mucho tiempo en un problema fatal en nuestro siglo. Nietzsche concibe la formación de *élites* como una tarea de la educación humana. Entretanto tales ideas han caído en descrédito debido a ciertos ensayos desafortunados nacidos de las masas mismas. No se puede educar a los señores de la tierra con los métodos biológicos de una yeguada. En Nietzsche la idea del adiestramiento es mucho más radical y más honda: «Constantemente acude a nosotros una cuestión, una cuestión tal vez tentadora y mala; digámosla al oído de los que tienen derecho a tales cuestiones enigmáticas, a las almas más fuertes de hoy, que mejor saben dominarse a sí mismas; ¿No habrá llegado el momento, ahora cuando más se desarrolla en Europa el tipo "animal de rebaño", de hacer el ensayo del tipo contrapuesto y de sus virtudes, utilizando para ello una educación sistemática, artificial y consciente?» Nietzsche no tiene miedo a sacar consecuencias que asustan a todos los moralistas; exige el empleo de todos los medios, incluso del engaño, de la astucia, de la mentira. «Una moral... que quiera educar al hombre para lo alto y no para lo cómodo y mediocre, una moral que se proponga educar una casta gobernante —los futuros señores de la tierra—, debe, para poder ser enseñada, introducirse en combinación con la ley moral existente y con las palabras y apariencias de ésta» [74]. Tiene que inventar para ello «muchos medios de traición y de engaño» [75]. Esta casta dominadora, que aparecerá en el futuro, es para Nietzsche el presupuesto del *nuevo filósofo:* «El nuevo filósofo puede surgir solamente en alianza con una casta dominante, como la más alta espiritualización de ésta...» [76]. Lo cual significa que el hombre que existe desde la verdad de la voluntad de poder tiene su plenitud en el hombre que conoce esa voluntad.

Nietzsche concibe de un modo nuevo la esencia del filósofo: «Después de haber tratado en vano durante mucho tiempo de atribuir a la palabra "filósofo" una noción determinada... me di cuenta finalmente de que hay dos especies distintas de filósofos: 1. Los que quieren fijar un balance detallado de las valoraciones. 2. Los que son legisladores de valoraciones» [77]. El máximo poder es la implantación, la proyección creadora de un sistema de valores. La voluntad de poder se impone de este modo a sí misma las condiciones de lucha,

[74] XVI, 336.
[75] XVI, 338.
[76] XVI, 351.
[77] XVI, 347 s.

se señala el terreno de juego de su guerra, en cuanto ésta es humana: «El que determina los valores y guía la voluntad de milenios dirigiendo las naturalezas más elevadas, es el hombre más elevado» [78]. Nietzsche concibe aquí al filósofo como el hombre de rango supremo. Pero así como Platón y Aristóteles veían este rango en la «teoría», Nietzsche lo ve en la proyección de valores, en la libertad creadora.

En el apartado siguiente: «Dionisos», resulta difícil ver hasta qué punto Nietzsche hace aquí de hecho una nueva experiencia de lo divino, o hasta qué punto toma al dios Dionisos sólo como un seudónimo para designar una divinidad del mundo. Sería una interpretación difícil encontrar el límite preciso entre el ateísmo de Zaratustra, que Nietzsche evoca también aquí, y su instinto formador de dioses que, como él dice, vive a destiempo [79]. El que en este punto ha educado su mirada para ver bien las cosas y sabe escuchar las voces concomitantes, puede reconocer en la última obra de Nietzsche, que quedó fragmentaria, la predicación todavía dubitante de un nuevo Dios. Un Dios que, en todo caso, no es un ente, ni siquiera el ente supremo, el *summum ens;* no es un Dios dotado de un perfil fijo, de una figura; es el Dios inasible del ser, del mundo soberano, «abierto como el cielo» [80], cuya luz ilumina todas las cosas limitadas, y cercano como la tierra cerrada, a la que se reintegra todo lo que nace. Dionisos es la santidad del ser mismo. Nietzsche contrapone el Dionisos griego al Crucificado cristiano y confronta la respectiva concepción del sufrimiento: para el cristianismo éste es el camino hacia un ser santo, situado más allá del mundo; para los griegos, en cambio, «el ser es suficientemente santo para justificar incluso una enormidad de sufrimiento» [81]. «Desde aquella cima del gozo en que el hombre se siente a sí mismo, y se siente íntegramente como una forma divinizada y como una autojustificación de la naturaleza, hasta la alegría de campesinos sanos y de seres semihombres-semianimales llenos de salud: toda esta larga y enorme escala de luz y de colores de la felicidad la llamaba el griego, no sin sentir el estremecimiento agradecido del que ha sido iniciado en un misterio, no sin muchas precauciones y un piadoso silencio, con el nombre de un dios: Dionisos» [82]. Dionisos es la unidad de la voluntad de poder como tendencia apolínea, y del eterno retorno como profundidad dionisíaca del tiempo de las cosas finitas. Nietzsche menciona la uni-

[78] XVI, 359.
[79] XVI, 386.
[80] Hölderlin, «In lieblicher Bläue...».
[81] XVI, 391.
[82] XVI, 389.

dad que conjunta la voluntad de poder y el eterno retorno, pero la auténtica esencia de esta unidad permanece inaprendida mediante conceptos, a pesar de que en todos los lugares decisivos de su obra intelectual Nietzsche se mueve en su dimensión: en la «dimensión del juego». Sólo cuando se consigue interpretar a Dionisos como dios del juego se puede entender en su esencia el juego divino del mundo en el espacio intermedio entre el cielo y la tierra.

El último apartado, que trata del eterno retorno, no desarrolla la problemática interna de éste más allá de lo que la había desarrollado *Así habló Zaratustra*, pero la concibe como una disciplina para el hombre. Es «el gran pensamiento educador», que condena a las razas débiles que no lo soportan y lleva al dominio a las razas fuertes que lo perciben como el máximo beneficio. Lo que éstas hacen ahora lo hacen siempre, lo hacen por toda la eternidad. De esta manera la idea del retorno se convierte en el centro de gravedad de la existencia. Aun cuando Nietzsche comienza con esta interpretación vital de la doctrina del retorno, resulta claro, sin embargo, que con ello piensa su nueva concepción del mundo. El significado para la vida, la fuerza educadora de la doctrina del retorno, consiste en que todo tiempo que pasa, toda caducidad, sólo en apariencia es un pasar irrepetible; en verdad es «eterno», retorna constantemente. No es posible decidir con certeza si hay que tomar en un sentido masivo la doctrina de que nuestra existencia se repite infinitas veces, al modo como la arena del reloj se desliza una y otra vez, o si Nietzsche piensa con ella por vez primera el dominio del mundo, que trae y se lleva todas las cosas, y en este traer y llevar es inagotable. Mas lo importante filosóficamente parece consistir sólo en que se concibe todo lo intramundano a partir del espacio-tiempo inagotable del mundo. «El mundo existe. No es una cosa que deviene, no es una cosa que pasa. O mejor: deviene, pasa. Pero no comenzó nunca a devenir ni ha dejado jamás de pasar: se mantiene en ambos...» [83]. Aquí se afirma claramente la peculiar permanencia del mundo, su eternidad en todo cambio pasajero de las cosas. Y como el mundo no es un receptáculo en que las cosas aparecen, sino que está presente en todas ellas, todas las cosas tienen a la vez, en su tránsito temporal, el carácter mundano de la eternidad. El último capítulo finaliza con el grandioso aforismo 1.067 (del cual hay dos versiones). En él está reunido todo. Todas las conexiones de su pensar están aquí abordadas: la relación fundamental entre lo apolíneo y lo dionisíaco, entre la voluntad de poder y el eterno retorno, la

[83] XVI, 399.

unidad de ambos como juego que se escinde a sí mismo en cosas antagónicas y que se recobra de esta división. Y lo que Nietzsche expresa otras veces con la vaga noción de «vida» es aquí concebido explícitamente como mundo, como el juego cósmico del ser. De este modo se menciona, con toda energía, la nueva senda de su pensar, desde la cual se enfrenta a la tradición y se aparta de ella. Y, sin embargo, en este aforismo se encuentra la historia intelectual de Occidente; las caracterizaciones que Nietzsche hace del mundo son las mismas que Parménides da del *eon*, del «ente» como lo Uno primordial. El mundo no tiene comienzo ni tiene fin, y, sin embargo, es una magnitud fija; dicho con palabras de Parménides: el *eon* es *ateleston* y *tetelesmenon* [84]. Además, el «mundo» de Nietzsche es concebido como una inmensidad de fuerza; con esto el todo cósmico penetra en el cauce de la interpretación ontológica del ente como *ergon*, que Aristóteles pone en duda como problema de la *dynamis* y la *energeia*, Leibniz como *vis* de la mónada y Hegel con la categoría básica de la fuerza. La fuerza es concebida como juego; con ello se da nueva vida a una tradición que se extiende desde Heráclito hasta Hegel. Y aunque el lenguaje filosófico que Nietzsche emplea aquí sólo se puede entender si se escuchan los ecos de las ideas ontológicas, viejas de más de veinte siglos, de la tradición occidental, Nietzsche se sale, sin embargo, de esa tradición.

¿En qué sentido? El mundo es pensado, por así decirlo, como el ser vivo omnicomprensivo en el cual aparecen y desaparecen todas las cosas y se desarrollan todos los movimientos, pero que en este cambio permanece eternamente no como una manera siempre presente, sino más bien al modo como el tiempo mismo permanece en todo pasar de los acontecimientos temporales. Ya Platón, en el *Timeo*, había pensado el mundo como un gran ser vivo; pero el mundo es aquí una semejanza del *agathon*, de la idea del bien, que contiene en sí todas las ideas. Así como el *agathon* contiene todas las ideas, así el mundo, que es imagen suya, contiene todas las cosas particulares. El carácter de copia del mundo, su relación con la *idea thou agathou*, hace que el mundo mismo tenga el carácter de algo dotado de razón, del algo racional. En el movimiento celeste de los astros se hace visible, por así decirlo, la razón del universo. El mundo es «racional». Se encuentra iluminado por la luz del ser. En Nietzsche es distinto. La razón no es un carácter que pudiera advenirle al mundo desde algún sitio. La razón es algo de y en el mundo; no es sólo iluminación; es tan originario como el encubrimiento del ser. El mundo

[84] Fragm B 8,4; 42 (Diels).

no puede ser entendido desde la razón y desde una relación con un trasmundo «ideal». Ocurre más bien lo contrario: la razón de las cosas es entendida desde un momento del mundo. El mundo no tiene ningún sentido ni ninguna finalidad, pues todo sentido está *dentro* de él y todas las finalidades son intramundanas. El mismo está más allá del bien y del mal. No es «divino» en el sentido de que esta divinidad suya consienta una contraposición fuera de sí; es divino en la medida en que encierra en sí todas las contradicciones, también la de Dios y el diablo, la de la luz y la noche, la del bien y del mal.

Nietzsche afirma del mundo las *dos* ideas básicas de su filosofía positiva: la voluntad de poder y el eterno retorno. Como la voluntad de poder tiene que ser pensada desde su relación antitética con el eterno retorno, y a la inversa, constituye una interpretación unilateral el decir que la voluntad de poder es la fórmula básica de Nietzsche para expresar el ser y ver en ello una posición extrema de la moderna metafísica de la subjetividad, la cual piensa el ser del ente como objeto de representación y, por ello, como hechura de un poder representativo. Esta interpretación, de la que tendremos que volver a ocuparnos, pues es la interpretación nietzscheana del máximo pensador vivo, toca acaso sólo lo «metafísico» en Nietzsche, sólo su dependencia involuntaria de la historia que él quiere superar. Pero no toca la voluntad de poder en su intrínseca relación con el eterno retorno. Ambas ideas contrapuestas tienen su unidad y su centro en Dionisos. Aunque el aforismo que comentamos alude a la voluntad de poder, por lo cual este momento único aparece acentuado especialmente, sin embargo, vista desde el conjunto de las ideas, esta voluntad de poder es cabalmente la antítesis de la limitación frente a la infinitud del eterno retorno. A pesar de su longitud, vamos a citar aquí el aforismo con que acaba la obra y que resume de una manera asombrosa todos los elementos intelectuales de su visión del mundo. Hasta en sus menores giros está este aforismo grávido de pensamiento y lleno de un sentido profundo. Tal vez pasará todavía mucho tiempo hasta que seamos capaces de aprehender este sentido en conceptos que lo agoten. «¿Y sabéis qué es para mí "*el mundo*"?, ¿tendré que mostrároslo en mi espejo? *Este* mundo: una *inmensidad de fuerza, sin comienzo, sin fin* una magnitud fija y broncínea de fuerza que no se hace grande ni más pequeña, que se consume, sino que sólo se *transforma,* de magnitud invariable en su totalidad, una economía sin gastos ni pérdidas, pero también sin aumento, sin ganancias, circundado por la "*nada*" como por su límite; no es una cosa que se desvanezca ni que se gaste, no

es infinitamente extenso, sino que como fuerza *determinada* ocupa un determinado espacio, y no un espacio que esté "vacío" en algún lugar, sino que más bien, como fuerza, está *en todas partes*, como *juego de fuerzas* y ondas de fuerza; que es a la vez *uno y múltiple;* que se acumula aquí y a la vez se encoge allá; un mar de fuerzas que fluyen y se agitan a sí mismas, un mundo que se *transforma eternamente*, que retorna eternamente, con *infinitos años de retorno;* un mundo con un flujo y reflujo de sus formas, que se desarrollan desde la *más simple* a la *más compleja;* un mundo que de lo más tranquilo, frío y rígido pasa a lo más ardiente, salvaje y contradictorio, y que luego de la abundancia retorna a la sencillez, que del *juego de las contradicciones retorna* al placer de la armonía, que se *afirma* a sí mismo aun en esta uniformidad de sus cauces y de sus años y se bendice a sí mismo como algo que debe *retornar eternamente*, como un *devenir* que no conoce ni la saciedad ni el disgusto ni el cansancio: este *mundo* mío *dionisíaco*, que se *crea a sí mismo eternamente* y *eternamente a sí mismo se destruye*, este mundo misterioso de las voluptuosidades dobles; este mi "más allá del bien y del mal", *sin finalidad*, a no ser que la haya en la felicidad del círculo, *sin voluntad* a no ser que un *anillo* tenga buena voluntad para sí mismo. ¿Queréis un *nombre* para este mundo? ¿Una solución para todos sus enigmas? ¿Una luz también para vosotros, los más ocultos, los más fuertes, los más impávidos, los más de media noche? *Este* mundo es la *voluntad de poder*, y nada más. Y también vosotros mismos sois esta voluntad de poder, y nada más» [85].

¿Es Nietzsche, con esta visión del mundo, sólo el final de la metafísica o el pájaro anunciador de una nueva experiencia del ser?

[85] XVI, 401 s.

Capítulo 5

# RELACION DE NIETZSCHE CON LA METAFISICA COMO CAUTIVIDAD Y COMO LIBERACION

## 1. Los cuatro aspectos trascendentales del problema del ser y los temas fundamentales de la filosofía nietzscheana. La idea del juego del mundo como problema extra-metafísico

Lo que ahora importa sobre todo es subrayar con mayor fuerza la cuestión que ha estado a la base de esta exposición de la filosofía de Nietzsche. ¿Pertenece Nietzsche a la historia de la filosofía como una figura más de pensador al lado de otras, como una figura más o menos llamativa en la larga historia de la interpretación del concepto de ser, que desde los eléatas se mueve en la continuidad del problema fundamental, o es de hecho un iniciador y un anunciador, un «heraldo y un canto de gallo» de una nueva época del mundo, la aurora de una nueva ciencia, de la ciencia «gaya», risueña, la cual todavía balbucea y *busca*, en «El canto de ronda», su propio lenguaje? ¿Es Nietzsche un pensador a quien la experiencia de su impotencia le hace confesar ser «sólo un loco, sólo un poeta», y que se sabe, a la manera de Zaratustra, «lleno de aquel espíritu vaticinador que camina sobre una elevada cresta entre dos mares»? Al recorrer los escritos de Nietzsche nos hemos esforzado por poner de relieve los temas fundamentales de su pensamiento: su identificación básica de «ser» y «valor», su doctrina de la voluntad de poder, del eterno retorno, de la muerte de Dios y del superhombre. Pero no hemos entablado un diálogo verdadero y suficiente con el pensador fatal que, queramoslo o no, co-determina nuestra vida. Tampoco estamos

nosotros preparados en modo alguno para ello. Un diálogo auténtico debería ser mucho más que una mera crítica, que le demuestre a este espíritu deslumbrante —deslumbrante en el doble sentido de la palabra— sus interpretaciones erróneas de los filosofemas tradicionales, que impugne su naturaleza de sofista, desenmascare su arte de desenmascaramiento, encuentre sospechosa su incapacidad para el concepto y su presuntuosa adivinación. Un diálogo auténtico podría y tendría que desarrollarse tan sólo en una anticipación intelectual de lo que Nietzsche intentó en vano aprehender y ante lo cual fracasó la voluntad de poder de su pasión mental. Nietzsche se asemeja a la figura mítica de Tántalo; lo único que para él es digno de pensarse —el todo cósmico como meta del «gran anhelo»— se sustrae a su intervención. Al final de su camino intelectual expresa la esencia del todo, contradictoria y antitética de sí misma, con la imagen mítica de Dionisos. Este es para él el dios informe y configurador, constructor y aniquilador, cuyo rostro es la máscara, cuya aparición es su ocultamiento, que es uno y muchos, vida rebosante y tranquilo sosiego del Hades. En los *Ditirambos Dionisíacos* de Nietzsche se agita un dolor tantálico en el círculo mágico de un lenguaje que florece poéticamente a causa de su renuncia y de su impotencia, y que donde más puro aparece es tal vez en la poesía «El sol declina», cuya estrofa final alude a la áurea barca de Dionisos, a cuyo encuentro sale la barca del pensador:

> « ¡Séptima soledad!
> Jamás había sentido
> tan cerca de mí esta dulce seguridad,
> ni más cálida la mirada del sol.
> ¿No refulge aún el hielo de mi cumbre?
> Plateada y ligera, como un pez,
> sale mi barca a navegar...» [1].

La poesía se convierte en la salvación provisional de un pensar del mundo que se aparta de la metafísica, pero que, por el momento, es todavía pobre en palabras.

Al volver la vista atrás a los escritos de Nietzsche que hemos repasado y ver toda su fulgurante riqueza de espíritu y de experiencia vital, de intuición y de psicología sagacísima y de vivencias existenciales auténticas, puede parecer una simplificación inadmisible el que hayamos asentado su filosofía tan sólo en los cuatro temas funda-

[1] VIII, 428.

mentales citados. Sin embargo, éstos constituyen, en su recíproca conexión y condicionamiento, la articulación esencial y básica del pensamiento de Nietzsche. Unicamente desde la muerte de Dios, es decir, desde el hundimiento del ultramundo idealista, se puede ver la voluntad de poder como estructura de la vida, y en la medida en que se piensa el tiempo como cauce de la voluntad de poder, puede aparecer el eterno retorno, y con ello, el superhombre, como el hombre que existe implantado en la verdad trágica. Nietzsche expone sus doctrinas fundamentales en una contraposición intencionada y explícita a la tradición, lucha contra la metafísica de Occidente. Mas ¿encuentra realmente un nuevo fundamento o, en su lucha contra la metafísica, permanece dependiente de ésta? Esta alternativa está planteada de un modo demasiado sencillo. El dominio de la metafísica vigente hasta ahora no se ha roto todavía con el mero repudiarla; tampoco aquí están libres todos los que se burlan de sus cadenas. El salirse del cauce de la metafísica no es sólo un nuevo método o un nuevo modo de pensar, algo que el hombre pudiera realizar por sí mismo, sino que es, de manera mucho más originaria, un acontecimiento que cae sobre el hombre, un destino que se precipita sobre él. En *Ecce homo* encontró Nietzsche el lenguaje de su conciencia de este destino. Se comprende poco de la grandeza de este pensador cuando en su obra sólo se escuchan los tonos chillones de una desmesurada soberbia, de una loca sobreestimación de sí mismo. Nietzsche es un hombre alcanzado por un rayo, abrasado por el rayo de una nueva amanecida de la verdad del ente en su conjunto. Allí se dice: «El *descubrimiento* de la moral cristiana es un acontecimiento que no tiene igual, una verdadera catástrofe. Quien hace luz sobre ella es una *force majeure* [fuerza mayor], un destino; divide en dos partes la historia de la humanidad. Se vive *antes* de él, se vive *después* de él... El rayo de la verdad cayó precisamente sobre lo que más alto se encontraba hasta ahora...» [2]. Difícilmente se podrá expresar de manera más contundente y exacta la esencia de un nuevo amanecer del mundo. Tal amanecer tiene el carácter del rayo. Lo que hasta ahora se encontraba más alto queda aniquilado; todo es invertido. O, para decirlo con palabras de Nietzsche: trasmutación de todos los valores. Nietzsche concluye *Ecce homo* con esta frase belicosa, en la que no sólo se enfrentan entre sí dos religiones, sino que se señala una cesura, un corte en la historia universal: «Dionisos contra el Crucificado.» No es fácil llegar al fondo del tremendo simbolismo de esta frase. Dionisos es el dios del sufrimiento, igual

[2] XV, 125. (Véase *Ecce homo*, edición citada, página 131.)

que el Crucificado. Pero el sufrimiento del primero está compensado siempre por el oscuro placer de la procreación, de la cual él es señor, como es asimismo señor de la muerte. El sufrimiento, la muerte y la desaparición son siempre sólo el reverso del placer, de la resurrección y del retorno. Dionisos es la vida misma, la vida bifronte, la vida de hondos dolores y de profundos placeres, la vida que construye y que destruye, la vida del mundo en el cual habitamos de una forma problemática, del mundo que nos cobija pero, a la vez, nos deja a la intemperie. El Crucificado es, en cambio, para Nietzsche, el símbolo de un sufrimiento que renuncia a este mundo terreno, que apunta por encima de él, como una gran señal, hacia una vida ultramundana, supraterrena. El Crucificado representa (a los ojos de Nietzsche) la moral hostil a la vida, el utópico ultramundo de la religión y de la metafísica; el Crucificado es no sólo el signo del cristianismo, sino también el símbolo de Sócrates y de Platón, es decir, de aquella tradición filosófica que, en lugar del todo dominante del mundo, piensa la estructura ordenada de las cosas intramundanas.

¿Cómo hemos de definir la relación de Nietzsche con la metafísica? Al hacer esta pregunta no nos referimos ahora a su propia toma de posición frente a ella, sino a cómo *nosotros* podemos y debemos caracterizar esa relación. ¿Cómo se relacionan sus cuatro doctrinas fundamentales con el horizonte de la interpretación metafísica del ser? La metafísica es aquel pensar que determina el ente en su ser. El punto de partida fundamental de la metafísica está en el ente, es decir, en el ente múltiple, finito, limitado, en las cosas. Nosotros, que somos también cosas finitas, tropezamos con las cosas en las dimensiones del espacio y del tiempo, en la abierta amplitud del mundo. El punto de partida fundamental de la metafísica es *intramundano* y *cuádruple:* se pregunta por el *ente en cuanto tal*, por la *estructura fundamental del ente*, por el *ente supremo* y por el *desvelamiento del ente*. Es difícil explicar de dónde procede este cuádruple respecto. Se basa en la dimensionalidad del concepto de ser. Ya en la vida ordinaria distinguimos entre el ser y la nada, entre el ser y el devenir, entre el ser y la apariencia y entre el ser y el pensar. Siempre que se piensa «ser» se co-piensa oscuramente el horizonte de la nada, del devenir, de la apariencia y del pensar. Hemos visto justamente cómo Nietzsche opera en múltiples ocasiones *con* la contraposición de ser y devenir, convirtiendo esta contraposición en la piedra angular de su filosofía. Lo decisivo es, sin embargo, que la metafísica se mueve en ese cuádruple horizonte del ser, mas no convierte la dimensionalidad del concepto de ser en un problema

desarrollado. Piensa el ente. Si el ente es entendido, por ejemplo, como cosa, como la cosa aislada, limitada, entonces en su ser se aloja ya la nada, pues la cosa es limitada y el límite es un borde de la nada. En la medida en que una cosa es esta cosa determinada, no es aquella otra, no es todas las demás cosas. *Omnis determinatio est negatio.* El ser de las cosas devorado por la nihilidad lo piensa la metafísica con el esquema ontológico de la cosidad de la cosa; piensa el *on he on.* Esto tiene en Aristóteles, de un lado, el carácter de la interpretación categorial de la *ousia*, y de otro, el carácter de la interpretación de la cosa como obra, como *ergon* en el ámbito de la *dynamis* y de la *energeia.* En Platón la interpretación del ente se realiza atendiendo a la estabilidad del aspecto uno e idéntico en el ente que es siempre múltiple, pero igual. La nihilidad de las cosas se muestra en la inestabilidad de las cosas sensibles que devienen, que surgen y desaparecen, y el «ser» de las cosas es su participación en las «ideas». En Platón se unen de la manera más íntima la explicación ontológica realizada en el ámbito de relaciones del *ser* y la *nada* y las otras relaciones de *ser* y *devenir, ser* y *apariencia, ser* y *pensar.* Las cosas no son sólo algo vano y fútil; están expuestas al nacimiento y la desaparición, son inauténticas, existen sólo de forma aparente, no pertenecen al pensar, sino al opinar; en cambio, las ideas son lo existente, lo estable, lo que más es, lo perteneciente al pensar.

El cuádruple esquema de la metafísica tradicional sólo podríamos desarrollarlo con suficiencia estudiando la historia de sus problemas, la historia interna y el origen de la metafísica. Como meras indicaciones podemos decir: Cuando la interpretación del ente va guiada por la relación entre el ser y la nada, se pregunta por el ente en cuanto tal; cuando es la relación entre el ser y el devenir la que señala el camino a recorrer, se pregunta por el movimiento y, por tanto, por la conexión de totalidad de todo lo que se mueve; cuando las cosas quedan iluminadas por la luz de la diferencia entre ser auténtico y ser inauténtico se plantea la pregunta por el ente de rango supremo como criterio del ser; cuando, finalmente, prepondera la conexión tensa entre ser y pensar, se pregunta por la verdad del ente, y en consecuencia, por el nombre de esa verdad. Dicho de manera simplificada: estos cuatro horizontes del ser corresponden a los cuatro trascendentales que dominan la filosofía antigua, la medieval y también la moderna, con matices distintos en cada caso: *on, hen, agathon, alethes*, o *ens, unum, bonum, verum.* Y ahora planteamos esta pregunta: La cuádruple articulación de los problemas fundamentales de Nietzsche, ¿poseen una conexión interna con

la cuadruplicidad de la problemática metafísica? En su intento de invertir la metafísica, ¿permanece también Nietzsche dentro del campo de problemas de ella? La doctrina de la *voluntad de poder* es la doctrina de Nietzsche acerca de la *entidad del ente*. Hablando con rigor, no hay para él, como ya hemos visto, cosas fijas, finitas; lo que aparece como una cosa singular y limitada es sólo un producto pasajero de la voluntad de poder, un *quantum de poder*, que no está detenido y quieto, sino en movimiento; todas las cosas luchan, en todas ellas actúa e interviene la voluntad de poder; el ser de todo ente finito es una eliminación permanente de los límites, pero no como supresión absoluta del límite en cuanto tal, sino como agitada movilidad de todos los límites, como lucha por el sobredominio, como el deseo del más poderoso de dominar sobre el más débil, como disputa permanente por el poder. Así, pues, Nietzsche no piensa la cosidad de las cosas como una estructura quieta. Todo lo finito es para él algo tosco e intranquilo que sólo por un tiempo determinado se estructura, en tanto hay un poder que domina. Concibe la nada que está alojada en el ser no como límite de éste, sino como movimiento del límite, como el imperio de la diferencia, que divide la vida en sí y que sigue haciendo estragos todavía en los productos de la división, que niega de nuevo los límites y los pone en movimiento. La doctrina de la voluntad de poder es la respuesta de Nietzsche a la pregunta metafísica por el ente en cuanto tal, es su decisión en el ámbito del *ser y la nada*. La voluntad de poder es el ser y es la nada en la alianza originaria del movimiento.

Y con la doctrina del eterno retorno, ¿a qué se refiere su pensamiento? Con ella piensa Nietzsche el todo del movimiento del ente. La totalidad no es concebida ante todo como una totalidad espacial, como una suma, como un montón de todas las cosas. Nietzsche ha negado las cosas fijas, quietas, y por ello el todo no puede ser para él una síntesis de cosas quietas, presentes. Nietzsche ha interpretado la cosa atendiendo ante todo a la movilidad de la voluntad de poder, y por esto tiene que interpretar el todo como un todo de movimiento. Pero el todo, que envuelve y supera los movimientos de las cosas, el inquieto cambio de sus luchas por el poder, no puede construirse sólo en el decurso del movimiento de los límites de las cosas: tiene que preceder como un *todo temporal* al cambio intratemporal. Mas ¿cómo puede un tiempo total preceder a sus diversos momentos temporales? Nuestra concepción ordinaria del tiempo lo entiende por principio como un tiempo incompleto; las cosas se encuentran, en efecto, en el curso del tiempo; el tiempo no está ya listo, acabado; está todavía ausente en cuanto futuro.

Pero la situación es totalmente distinta si se concibe todo el acontecer intramundano, por principio, como repetición. Entonces podemos pensar el tiempo como todo o el tiempo total: el tiempo no es ya algo incompleto, que está por llegar y que tiene que ser traído por el futuro; el tiempo es ya todo futuro. Como todo lo intratemporal es repetición, se halla superado y envuelto por el tiempo mismo.

Con su idea de la muerte de Dios piensa Nietzsche los problemas del *ser y de la apariencia*. Combate la concepción del carácter aparente del mundo terreno y del carácter auténtico del trasmundo metafísico. El *ontos on* no es para él la idea, ni Dios, ni un *summum ens* que pudiéramos denominar el ente supremo, el *agathon* y, por tanto, la medida de todas las cosas. La muerte de Dios significa la negación de la diferencia entre ser y apariencia, *en su forma tradicional*. Sin embargo, a pesar de esta negación de la forma platónica, cristiana y kantiana de esta distinción, Nietzsche permanece prisionero de ella. Por una parte, porque ve el ser fundamentalmente en la perspectiva del *valor*, y por otra, porque recoge esta distinción partiendo del fenómeno del *arte:* Nietzsche ve en todo ente finito productos de la configuradora voluntad de poder, productos estéticos de la «bella apariencia», los cuales son producidos y aniquilados, construidos y destruidos por el artista primigenio, a saber, la vida apolíneo-dionisíaca.

Y, finalmente, la doctrina del superhombre es algo más que una referencia a la «vida peligrosa», y la patética evocación de la figura de Zaratustra es algo más que César Borgia o «César con alma de Cristo», fórmulas que, ciertamente, emplea Nietzsche. El superhombre es el hombre situado en la apertura de la muerte de Dios, de la voluntad de poder y del eterno retorno: es la *aletheia* de una existencia abierta al mundo. Para Nietzsche esta verdad humana acerca del universo no se lleva a cabo en un *pensar* que se sirve de conceptos abstractos; el pensar tiene la forma de la visión, de la *intuición*. Esto no significa en Nietzsche, sin embargo, una visión inmediata y sensible de algo sencillamente dado, sino la mirada profunda y adivinadora que penetra en el corazón del mundo y que no puede expresarse con el gastado lenguaje cotidiano, la mirada que se rehusa al concepto y que, en el fondo, tal vez permanece indecible, pero expresa al menos en la poesía esa inefabilidad. Ya en Platón, para el cual filosofar es *dialegesthai*, esto es, dar cuenta del ente en el diálogo con los amigos o en el del alma consigo mismo, ya en Platón el corazón de la filosofía se encuentra protegido en el silencio: es *arrheton*, es indecible, inefable.

Así, pues, también con su renuncia al concepto discursivo y con su concepción de la verdad suprema como «visión» se encuentra Nietzsche todavía sobre la base de la tradición que pretende superar. Resumiendo: la problemática de Nietzsche corresponde al esquema de la metafísica occidental; piensa la entidad del ente como voluntad de poder; el ente en su totalidad, como eterno retorno; el ente supremo, de un lado, negativamente, como muerte de Dios, y de otro, positivamente, como el juego apolíneo-dionisíaco que crea todas las cosas como productos de la apariencia —como el artista produce la obra de arte—, y, finalmente, piensa la verdad de todo esto —en la medida en que existe como verdad humana— como superhombre. Lo mismo que la tradición metafísica contra la que combate, también Nietzsche *se mueve* en los horizontes ontológicos de la nada, el devenir, la apariencia y el pensar. Se mueve dentro de ellos, pero no hace todavía de ellos un problema explícito y radical. En este empleo operativo la filosofía de Nietzsche es tan poco radical ontológicamente como la tradición de que se aparta. Nietzsche permanece sojuzgado por la metafísica incluso allí donde celebra ya su victoria sobre ella.

Todavía en otro sentido es Nietzsche prisionero de la metafísica, pues interpreta el ser preponderante como valor. También el origen de esta equiparación se halla en Platón. De todos modos, en éste el bien, el *agathon,* al que denomina *megiston mathema* —lo más digno de saberse— y por el cual orienta toda la educación de los filósofos-gobernantes en la *Politeia,* no es un «valor», sino lo esencial de todas las ideas, es decir, la Idea de las ideas. Así como en el ámbito de lo visible el sol otorga su visibilidad a todas las cosas y las hace también crecer, así el *agathon* proporciona a todas las ideas cognoscibilidad y les da la estabilidad de su ser. En cuanto es lo que hace el ser, el bien está *epekeina tes ousias,* más allá de la entidad. El *agathon* no es sólo más ente que las cosas sensibles, sino más ente también que las ideas estables. El bien es así el concepto supremo de la filosofía platónica. Todas las cosas se ven a la luz del *agathon,* por lo cual toda cosa finita, que está iluminada por su resplandor, es también, en cierto modo, «buena»: la bondad forma parte del carácter trascendental del ente.

En la Edad Moderna —y sobre todo en Kant—, debido a que éste define el ente como objeto, los caracteres trascendentales del ser adquieren una relación necesaria con el sujeto como aquello para lo cual son todos los objetos. Por ello puede Nietzsche pensar la bondad de todas las cosas desde su referencia al hombre, es decir, definirla como valor. No hay valores en sí; los valores lo son siempre para

alguien. Los valores corresponden a estimaciones axiológicas; no son momentos de las cosas; no es que las cosas estén primero ahí y luego se les atribuya, con posterioridad, predicados de valor; ya la abertura a las cosas, a su pura y desnuda presencia, acontece bajo la guía de perspectivas de valor. Como la esencia de las cosas es, según Nietzsche, voluntad de poder, es preciso que ésta proyecte de antemano, que anteponga los valores como «condiciones de su sustentación y crecimiento». Con tal provección, la voluntad de poder se da a sí misma una dirección y una meta. Y todo ente posee valor porque la voluntad de poder, en cuanto movimiento, impregna y domina todas las cosas. El punto de partida fundamental de Nietzsche: ser es igual a valor, se encuentra en la prolongación de la transformación moderna de la relación antigua entre *on* y *agathon*. Para Nietzsche todos los valores están *en* la vida, *en* el mundo; *la* vida misma, el mundo, no tienen valor. Esto no significa una valoración negativa de la vida y del mundo, sino el conocimiento de la no valorabilidad de los mismos. Ellos son, en efecto, el todo *en* que cualquier valoración se mantiene y desarrolla. Con el eterno retorno se piensa el espacio y el tiempo de juego para todo movimiento de la voluntad de poder. La doctrina del retorno enseña precisamente la falta de sentido y de valor del todo, en el que acontece toda valoración. «El valor total del mundo no es valorable» [1]. La valiosidad es la determinación fundamental que Nietzsche atribuye al ser del ente finito. En cambio, la creencia de valor es la determinación fundamental del todo del ser o del devenir, según la idea del retorno. Tanto en la cuádruple estructuración fundamental de su problemática como en su punto de partida axiológico, Nietzsche depende de la metafísica.

Mas el problema central de la interpretación de Nietzsche consiste en ver si esta cautividad en la metafísica, que él, tan apasionadamente combate, es total o si de algún modo Nietzsche va más allá de ella. La interpretación que Heidegger da de Nietzsche en *Holzwege* niega que éste salga esencialmente a lo abierto de un nuevo amanecer del mundo. Para Heidegger, Nietzsche sigue estando prisionero de la metafísica en la medida en que consuma, de una determinada manera, la tendencia fundamental de ésta. La interpretación de Heidegger se orienta sobre todo por la voluntad de poder. La metafísica de la Edad Moderna es principalmente la que en Nietzsche llega a su final, la que en él es pensada hasta el fondo. La Edad Moderna comienza, dice Heidegger, con un cambio esencial

[1] XVI, 168.

de la verdad. La antigüedad había concebido la verdad como apertura del ente, como *aletheia,* como la iluminación en que todas las cosas aparecen y se muestran. Apoyándose en la definición platónica de la verdad como exactitud de la mirada, de la mirada elevada hacia las ideas, en la Edad Moderna la verdad adquiere el carácter de la *certitudo;* se convierte en un modo como el hombre, el sujeto que tiene representaciones, está cierto del ente. Y este ente, sigue diciendo Heidegger, es concebido aquí ante todo como objeto, es decir, como algo que es lo que es en el mostrarse al sujeto. La percepción subjetiva del ente, la *perceptio,* es, a su vez, un impulso representativo o una representación impulsada, y esto no como dos cosas separadas o yuxtapuestas, sino a la vez: el sujeto es voluntad y representación. Lo que mueve a la representación es voluntad. La representación consiste en *hacer* de algo un objeto; en sí, la representación es voluntad de poder violentadora. Este oculto trasfondo sale a la luz en Nietzsche. Lo que el sujeto experimenta en sí mismo se convierte para él en la esencia de todo ente. Todo es voluntad de poder. Heidegger interpreta la voluntad de poder desde la esencia —concebida a la manera moderna— de la sustancia, que Leibniz define como mónada, *appetitus* y *perceptio,* y su ser, como fuerza. Con su doctrina de la voluntad de poder Nietzsche consuma —según la visión de Heidegger— la metafísica de la Edad Moderna, la cual piensa la sustancia como fuerza y como sujeto. Por ello, Heidegger interpreta al superhombre como el hombre querido desde la voluntad de poder, el hombre que se hace dueño del globo; no es, pues, algo que vendrá alguna vez, como una forma totalmente nueva de la existencia; está en nuestro ser humano de la subjetividad incondicionada, aunque todavía no ha desplegado toda su desmesura titanesca. Esta interpretación de Nietzsche por Heidegger tiene su fundamento esencial en la visión retrospectiva del segundo sobre la historia del ser, y ante todo en su interpretación de la metafísica de la Edad Moderna.

Sin embargo, queda *sin resolver* la cuestión de si, en la intención básica de su *pensar del mundo,* Nietzsche no ha dejado ya a sus espaldas el nivel ontológico de los problemas metafísicos. Un inicio no-metafísico de filosofía cosmológica se encuentra en su idea del «juego». Ya desde sus primeros escritos se mueve Nietzsche en la dimensión misteriosa del juego, en su metafísica de artista, en su heraclitismo de niño que juega con el mundo, niño que es Zeus, el *pais paizon.* Nietzsche coincide aquí en muchos puntos con Hegel, quien dice en una ocasión que el juego, en su indiferencia y «en su despreocupación máxima, es a la vez la seriedad más sublime y la

única verdadera» [4]. Nietzsche toca con ello su raíz común en Heráclito, pero no coincide con el metafísico Hegel. El idealismo de Kant, Schelling, Hegel ha tratado también, ciertamente, de múltiples modos la conexión existente entre la imaginación, el tiempo, la libertad y el juego, pero siempre ha presentado, sin embargo, la voluntad y el espíritu como ser primordial. En Nietzsche el juego humano, el juego del niño y del artista se convierte en el concepto clave para expresar el universo, se convierte en la metáfora cósmica. Esto no significa que se traspase de modo acrítico la constitución ontológica del hombre a lo existente en su totalidad. Ocurre precisamente lo contrario. La esencia del hombre sólo puede ser concebida y definida como juego si al hombre se lo piensa desde su apertura extática a un mundo soberano y no como una cosa meramente intramundana al lado de otras, dotada de la potencia del espíritu, de la razón, etcétera. Sólo allí donde se ve el juego del mundo, donde la mirada del pensamiento perfora el engaño apolíneo, donde atraviesa las creaciones de la apariencia finita para divisar la «vida» que forma, construye y destruye; sólo allí donde el nacimiento y la desaparición de las figuras finitas y temporales son experimentados como baile y como danza, como juego de dados de contingencias divinas, recubiertas por el cielo «inocencia» y el cielo «azar»; sólo allí, decimos, puede el hombre, en su productividad lúdica, sentirse semejante a la vida del todo, sentirse entregado al juego del nacimiento y la muerte de todas las cosas e inserto en la tragedia y la comedia del existir humano. El mundo juega, juega como el fondo dionisíaco que produce el aparente mundo apolíneo de las formas existentes, y que «con golpes de látigo lleva las cosas finitas hacia el pasto» [5]; juega configurando y destruyendo, entrelazando la muerte y el amor, más allá del bien y del mal, más allá de toda estimación axiológica, pues todos los valores aparecen sólo *en el seno* de este juego. Dionisos es el nombre empleado para designar este juego inefable del poder cósmico. En un apunte procedente de la última época dice Nietzsche: «El arte trágico, rico en ambas experiencias, es calificado de reconciliación entre Apolo y Dionisos: Dionisos otorga la más profunda significación al fenómeno y, sin embargo, éste es negado, y negado con gozo... en la aniquilación de la apariencia más bella llega a su cumbre la felicidad dionisíaca» [6].

La suma felicidad dionisíaca del hombre consiste en la experiencia pánica que nos da a conocer la nulidad de todas las formas indivi-

[4] Erste Druckschriften (Lasson 1938), página 128.
[5] Heráclito, Fragm. B 11 (Diels).
[6] XIV, 365 s.

dualizadas, que reintegra lo individual al acontecer del juego de la individuación. Esta suprema felicidad de dionisíaco arrebato está expresada ya en el fragmento de Heráclito que dice que el cosmos más bello es un estercolero removido. El terreno de la determinación metafísica del ente en cuanto ente es —visto desde la perspectiva de la sabiduría trágico-dionisíaca— la dimensión de la enajenación, el terreno de un mundo lúdico, aparente, ganado sin dificultad. El hombre tiene la tremenda posibilidad de entender la apariencia como apariencia, y desde su propio juego sumergirse en el gran juego del mundo, y en tal inmersión saberse partícipe del juego cósmico. Cuando Nietzsche concibe el ser y el devenir como juego no se encuentra ya prisionero de la metafísica; tampoco la voluntad de poder tiene entonces el carácter de la objetivación del ente para un sujeto representativo, sino el carácter de la configuración apolínea. Por otro lado, con el eterno retorno de lo mismo se piensa el tiempo lúdico del mundo, que todo lo trae y todo lo elimina. El elemento alciónico de la imagen del superhombre alude al *jugador*, no al déspota o al gigante técnico. En *Ecce homo* dice Nietzsche: «No conozco ningún otro modo de tratar con tareas grandes que el *juego:* éste es, como indicio de la grandeza, un presupuesto esencial» [7]. Pero el hombre que juega, el hombre que está extáticamente abierto al dios Dionisos, dios que juega, dios informe y formador, no vive en el capricho de una libertad incondicionada; es partícipe del juego del mundo, y quiere, en lo más hondo de sí, lo necesario. Para designar esta voluntad, que no es entrega a una fatalidad, sino participación en el juego, tiene Nietzsche la fórmula *amor fati.* En el ditirambo a Dionisos titulado «Gloria y eternidad» Nietzsche expresa la fundamental experiencia existencial de su poetizar y de su pensar como la *armonía cósmica entre el hombre y el mundo en el juego de la necesidad:*

«... emblema de la necesidad.
Suprema estrella del ser,
a la que ningún deseo alcanza,
y ningún "no" mancha;
eterno "sí" del ser,
yo soy eternamente tu "sí";
pues yo te amo, oh eternidad» [8].

[7] XV, 447. (Véase *Ecce homo,* edición citada, página 54.)
[8] VIII, 436.

# Alianza Universidad

## Volúmenes publicados

569 John Sullivan: **El *nacionalismo* vasco radical (1959-1986)**

570 Quentin Skinner (compilación): **El retorno de la gran teoría en las ciencias humanas**

571 Adam Przeworski: **Capitalismo y socialdemocracia**

572 John L. Austin: **Ensayos filosóficos**

573 Georges Duby y Guy Lardreau: **Diálogo sobre la historia**

574 Helmut G. Koenigsberger: **La práctica del *imperio***

575 G. W. F. Hegel: **La diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling**

576 Martin Heidegger: **Conceptos fundamentales**

577 Juan Gil: **Mitos y utopías del descubrimiento, 1**

578 Lloyd G. Reynolds: **El crecimiento económico en el tercer mundo**

579 Julián A. Pitt-Rivers: **Un pueblo de la sierra: Grazalema**

580 Bernal Díaz del Castillo: **Historia verdadera de la conquista de Nueva España**

581 Giordano Bruno: **Expulsión de la bestia triunfante**

582 Thomas Hobbes: **Leviatán**

583 William L. Langer: **Enciclopedia de Historia Universal**
**2. La Edad Media**

584 S. Bowles, D. M. Gordon y T. E. Weisskopf: **La economía del despilfarro**

585 Juan Gil: **Mitos y utopías del descubrimiento, 2**

586 Alberto Elena: **A hombros de gigantes**

587 Rodrigo Jiménez de Rada: **Historia de los hechos de España**

588 Louis Dumont: **La civilización india y nosotros**

589 Emilio Lamo de Espinosa: **Delitos sin víctima**

590 Carlos Rodríguez Braun: **La cuestión colonial y la economía clásica**

591 Irving S. Shapiro: **La tercera revolución americana**

592 Roger Collins: **Los vascos**

593 Rafael Muñoz de Bustillo (compilación): **Crisis y futuro del estado de bienestar**

594 Julián Marías: **Generaciones y constelaciones**

595 Manuel Moreno Alonso: **La generación española de 1808**

596 Juan Gil: **Mitos y utopías del descubrimiento**
**3. El Dorado**

597 Francisco Tomás y Valiente: **Códigos y constituciones (1808-1978)**

598 Samuel Bowles, David M. Gordon, Tomas E. Weisskopf: **La economía del despilfarro**

599 Daniel R. Headrick: **Los instrumentos del imperio**

600 Joaquín Romero-Maura: **La rosa de fuego**

601 D. P. O'Brien. **Los economistas clásicos**

602 William Langer: **Enciclopedia de Historia Universal**
**3. Edad Moderna**

603 Fernando García de Cortázar y José María Lorenzo Espinosa: **Historia del mundo actual (1945-1989)**

604 Miguel Artola: **Los afrancesados**

605 Bronislaw Geremek: **La piedad y la horca**

606 Paolo Rossi: **Francis Bacon: de la magia a la ciencia**

607 Amartya Sen: **Sobre ética y economía**

608 Robert N. Bellah, y otros: **Hábitos del corazón**

609 I. Bernard Cohen: **El nacimiento de una nueva física**

610 Noam Chomsky: **El conocimiento del lenguaje. Su naturaleza, origen y uso**

611 Jean Dieudonne: **En honor del espíritu humano. Las matemáticas, hoy**

612 Mario Bunge: **Mente y sociedad**

613 John Losee: **Filosofía de la ciencia e investigación histórica**

614 Arnaldo Momigliano y otros: **El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV**

615 Enrique Ballestero: **Economía social y empresas cooperativas**

616 Max Delbrück: **Mente y materia**

617 Juan C. García-Bermejo: **Aproximación, probabilidad y relaciones de confianza**

618 Frances Lannon: **Privilegio, persecución y profecía**

619 Carlos Castilla del Pino: **Teoría del personaje**

620 Shlomo Ben-Ami: **Los orígenes de la Segunda República: anatomía de una transición**

621 Antonio Regalado García: **El laberinto de la razón: Ortega y Heidegger**

622 William L. Langer: **Enciclopedia de Historia Universal**
**4. Siglo XIX**

623 Barrington Moore, Jr.: **Autoridad y desigualdad bajo el capitalismo y el socialismo: EE.UU., URSS y China**

624 Pierre Vidal-Naquet: **Ensayos de historiografía**

625 Donald N. McCloskey: **La retórica de la economía**

626 Heinz Heimsoeth: **Los seis grandes temas de la metafísica occidental**

627 Angelo Panebianco: **Modelos de partido**

628 José Alcina Franch (compilación): **Indianismo e indigenismo**

629 Ricardo Gullón: **Direcciones del Modernismo**

630 Saim Sambursky: **El mundo físico de los griegos**

631 Lewis Pyenson: **El joven Einstein**

632 Jack Goody: **La lógica de la escritura y la organización de la sociedad**

633 Brian Vickers (compilación): **Mentalidades ocultas y científicas en el Renacimiento**

634 Andrés Barrera González: **Casa, herencia y familia en la Cataluña rural**

635 Anthony Giddens, Jonathan Turner y otros: **La teoría social, hoy**

636 David Goodman: **Poder y penuria**

637 Roberth Hertz: **La muerte y la mano derecha**

638 Carolyn Boyd: **La política pretoriana en el reinado de Alfonso XIII**

639 Manuel Santaella López: **Opinión pública e imagen política en Maquiavelo**

640 Pietro Redondi: **Galileo herético**

641 Stéphane Deligeorges, Ed.: **El mundo cuántico**

642 M. J. Piore y C. F. Sabel: **La segunda ruptura industrial**

643 I. Prigogine e I. Stengers: **Entre el tiempo y la eternidad**

644 William L. Langer: **Enciclopedia de Historia Universal**
**5. De la 1.ª a la 2.ª Guerra Mundial**

645 Enrique Ballestero: **Estudios de mercado. Una introducción a la mercadotecnia**

646 Saim Sambursky: **El mundo físico a finales de la Antigüedad**

647 Klaus Offe: **Las contradicciones del Estado de Bienestar**

648 David Morgan: **Los mongoles**

649 Victor F. Weisskopf: **La física en el siglo XX**

650 Luis Vega Reñón: **La trama de la demostración**

651 John King Fairbank: **Historia de China. Siglos XIX y XX**

652 Emilio García Gómez: **Las jarchas romances de la serie árabe en su marco**

653 P. M. Harman: **Energía, fuerza y materia**

654 Manuel Rodríguez: **El descubrimiento del Marañón**

655 Anthony Sandford: **La mente del hombre**

656 Giordano Bruno: **Cábala del caballo Pegaso**

657 E. L. Jones: **El milagro europeo**

658 José Hierro S. Pescador: **Significado y verdad**

659 Georges Duby: **El amor en la Edad Media y otros ensayos**

661 J. S. Bell: **Lo decible y lo indecible en mecánica cuántica**

662 F. Tomás y Valiente y otros: **El sexo barroco y otras transgresiones premodernas**

663 R. Descartes: **El tratado del hombre**

664 Peter Burke: **La cultura popular en la Edad Moderna**

665 Pedro Trinidad Fernández: **La defensa de la sociedad**

666 Michael Mann: **Las fuentes del poder social**

667 Brian McGuinness: **Wittgenstein**

668 Jean-Pierre Luminet: **Agujeros negros**

669 W. Graham Richards: **Los problemas de la química**

670 Ludwig Wittgenstein: **Diarios secretos**

671 Charles Tilly: **Grandes estructuras, procesos amplios, comparaciones enormes**

672 P. Adriano de las Cortes (S.I.): **Viaje de la China.** Edición de Beatriz Moncó

673 Paul Martin y Patrick Bateson: **Medición del comportamiento**

674 Otto Brunner: **Estructura interna de Occidente**

675 Juan Gil: **Hidalgos y samurais**

676 Richard Gillespie: **Historia del Partido Socialista Obrero Español**

677 James W. Friedman: **Teoría de juegos con aplicaciones a la economía**

678 Fernand Braudel: **Escritos sobre la Historia**

679 Thomas F. Glick: **Cristianos y musulmanes**

680 René Descartes: **El Mundo o el Tratado de la Luz**

681 Pedro Fraile: **Industrialización y grupos de presión**

682 Jean Levi: **Los funcionarios diarios**

683 Leandro Prados y Vera Zamagni (eds.): **El desarrollo económico en la Europa del Sur**

684 Michael Friedman: **Fundamentos de las teorías del espacio-tiempo**

685 Gerolamo Cardano: **Mi vida**

686 Francisco Sánchez-Blanco: **Europa y el pensamiento español del siglo XVIII**

687 Jagdish Bhagwati: **El proteccionismo**

688 Carl Schmitt: **El concepto de lo político**

689 Salomon Bochner: **El papel de la matemática en el desarrollo de la ciencia**

690 Hao Wang: **Reflexiones sobre Kurt Gödel**

691 David Held: **Modelos de democracia**

692 Enrique Ballestero: **Métodos evaluatorios de auditoría**

693 Martin Kitchen: **El período de entreguerras en Europa**

694 Marwin Harris y Eric B. Ross: **Muerte, sexo y fecundidad**

695 Dietrich Gerhard: **La vieja Europa**

696 Violeta Demonte: **Detrás de la palabra**

697 Gabriele Lolli: **La máquina y las demostraciones**

698 C. Ulises Moulines: **Pluralidad y recursión. Estudios epistemológicos**

699 Rüdiger Safranski: **Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía**

700 Johannes Kepler: **El secreto del universo**

701 Miquel Siguan: **España plurilingüe**

702 El silencio: **Compilación de Carlos Castilla del Pino**

703 Pierre Thuillier: **Las pasiones del conocimiento**

704 Ricardo García Cárcel: **La leyenda negra**

705 Miguel Angel Escotet: **Aprender para el futuro**

706 Martin Heidegger: **La fenomenología del espíritu de Hegel**

707 Clara Eugenia Núñez: **La fuente de la riqueza**

708 Fernando Ainsa: **Historia, utopía y ficción de la Ciudad de los Césares**

709 John Keane: **Democracia y sociedad civil**

710 A. Lafuente y J. Sala Catalá: **Ciencia colonial en América**

711 Gerold Ambrosius y William H. Hubbard: **Historia social y económica de Europa en el siglo XX**

712 Jean Delumeau: **La confesión y el perdón**

713 Claus Offe: **La sociedad del trabajo**

714 Alejandro R. Garciadiego Dantán: **Bertrand Russell y los orígenes de las «paradojas» de la teoría de conjuntos**

715 Morris Kline: **El pensamiento matemático de la antigüedad a nuestros días, I**

716 Pedro Miguel González Urbaneja: **Las raíces del cálculo infinitesimal en el siglo XVII**

717 Alfonso Botti: **Cielo y dinero**

718 Teresa Carnero Arbat (Edición): **Modernización, desarrollo político y cambio social**

719 Jacob A. Frenkel y Assaf Razin: **La política fiscal y la economía mundial**

720 M.ª Luisa Sánchez-Mejía: **Benjamín Constant y la construcción del liberalismo posrevolucionario**

721 Charles Tilly: **Coerción, capital y los estados europeos, 990-1990**

722 Vicent Llombart: **Campomanes, economista y político de Carlos III**

723 N. G. L. Hammond: **Alejandro Magno**

724 Morris Kline: **El pensamiento matemático de la Antigüedad a nuestros días, II**

725 Thomas F. Glick: **Tecnología, ciencia y cultura en la España medieval**

726 E. J. Aiton: **Leibniz. Una biografía**

727 Heinz Duchhardt: **La época del absolutismo**

728 Lawrence M. Krauss: **La quinta esencia**

729 Morris Kline: **El pensamiento matemático de la Antigüedad a nuestros días, III**

730 Heiko A. Oberman: **Lutero**

731 Hugo Ott: **Martin Heidegger**

732 Heinrich Lutz: **Reforma y contrarreforma**

733 Jorge Benedicto, Fernando Reinares y otros: **Las transformaciones de lo político**

734 Pablo Fernández Albaladejo: **Fragmentos de monarquía**

735 S. Bowles, D. M. Gordon y T. E. Weisskopf: **Tras la economía del despilfarro**

736 Stephen Jay Gould: **La flecha del tiempo**

737 Serge Lang: **El placer estético de las matemáticas**

738 Malcolm S. Longair: **Los orígenes del universo**

739 Erwing Schrödinger: **La estructura del espacio-tiempo**

740 Valentin Nikólaievich Voloshinov: **El marxismo y la filosofía del lenguaje**

741 Margaret L. King: **Mujeres renacentistas. La búsqueda de un espacio**

742 Robert W. Smith: **El universo en expansión**

743 Thomas Crump: **La antropología de los números**

744 Carlos Castilla del Pino (Dirección): **La obscenidad**

745 Leandro Prados de la Escosura y Samuel Amaral (Editores): **La independencia americana: consecuencias económicas**

746 William R. Shea: **La magia de los números y el movimiento**

747 Julian Pitt-River y J. G. Peristiany (Editores): **Honor y gracia**

748 Joel Mockyr: **La palanca de la riqueza**

749 Anthony de Jasay: **El Estado**

750 Niklas Luhmann: **Teoria política en el estado de bienestar**

751 Santiago Muñoz Machado: **La Unión Europea y las mutaciones del Estado**

752 David Ruelle: **Azar y caos**

753 Jesús Mosterín: **Filosofía de la cultura**

754 Francisco Rico: **El sueño del humanismo**

755 Roger Chartier: **Libros, lecturas y lectores en la Edad Moderna**

756 Stephen W. Hawking y Roger Penrose: **Cuestiones cuánticas y cosmológicas**

757 Juan Gil: **En demanda del Gran Kan**

758 Clara Eugenia Núñez y Gabriel Tortella (Editores): **La maldición divina. Ignorancia y atraso económico en perspectiva histórica**

759 Giordano Bruno: **Del infinito: el universo y los mundos**

760 Anthony Giddens: **Consecuencias de la modernidad**

761 Helena Béjar: **La cultura del yo**

762 Larry Laudan: **La ciencia y el relativismo**

763 Rita Levi-Montalcini: **NGC. Hacia una nueva frontera de la neurobiología**

764 Pedro Schwartz, Carlos Rodríguez Braun y Fernando Méndez Irisate (eds.): **Encuentro con Karl Popper**

765 Peter Burke: **Formas de hacer historia**

766 Luis Garrido Medina y Enrique Gil Calvo (ed.): **Estrategias familiares**

767 Lorena Preta (compilación): **Imágenes y metáforas de la ciencia**

768 N. G. Wilson: **Filólogos bizantinos**

769 Francesco Benigno: **La sombra del Rey**

770 Wolfgang Merkel (edición): **Entre la modernidad y el postmaterialismo. La socialdemocracia europea a finales del siglo** xx

771 Geoffrey Cantor, David Gooding y Frank A. J. L. james: **Faraday**

772 Jonathan Lear: **Aristóteles**

773 Gonzalo Bravo: **Historia del mundo antiguo. Una introducción crítica**

774 Giovanni Sartori y Leonardo Morlino (eds.): **La comparación en las Ciencias Sociales**

775 Furio Díaz: **Europa: de la ilustración a la revolución**

776 Carlos Castilla del Pino (compilación): **La envidia**

777 Edmund Husserl: **Problemas fundamentales de la fenomenología**

778 Nigel Townson: **El republicanismo en España (1830-1977)**

779 Franco Selleri: **Física sin dogma**

780 Derek Bickerton: **Lenguaje y especies**

781 Andrés de Blás Guerrero: **Nacionalismos y naciones en Europa**

782 Elías Díaz: **Los viejos maestros**

783 Rafael Díaz Salazar, Salvador Giner y Fernando Velasco: **Formas modernas de religión**

784 Grégoire Nicolis y Ilya Prigogine: **La estructura de lo complejo**

785 Adelina Sarrión Mora: **Sexualidad y confesión**

786 Klaus von Beyme: **Teoría política del siglo** xx

787 Cyril Barrett: **Ética y creencia religiosa en Wittgenstein**

788 Mijaíl Bajtin (Pavel N. Medvedev): **El método formal en los estudios literarios**

789 Eduardo Primo Yúfera: **Introducción a la investigación científica y tecnológica**

790 Roberto L. Blanco Valdés: **El valor de la Constitución**

791 Antonio Fontán, Jerzy Axer (eds.): **Españoles y polacos en la Corte de Carlos V**

792 Jordi Nadal y Jordi Catalán (eds.): **La cara oculta de la industrialización española**

793 Martin Heidegger: **Caminos de bosque**

794 Ernst Nolte: **Nietzsche y el nietzscheanismo**

795 Chris Cook y John Stevenson: **Guía de historia contemporánea de Europa**

796 Ricardo Gullón: **La novela española contemporánea**

797 Lawrence Sklar: **Filosofía de la física**

798 José Martínez Millán (dir.): **La corte de Felipe II**

799 Eduardo García de Enterría: **La lengua de los derechos**

800 Asa Brigs: **Historia social de Inglaterra**

801 Leo Howe y Alan Wain (eds.): **Predecir el futuro**

802 Juan Pan-Montojo: **La bodega del mundo**

803 Friedrich Schlegel: **Poesía y filosofía**

804 Jacques Vallin: **La población mundial**

805 Raymond Trousson: **Jean Jacques Rousseau**

806 Blanca Sánchez Alonso: **Las causas de la emigración española 1880-1930**

807 Bruce Mazlish: **La cuarta discontinuidad. La coevolución de hombres y máquinas**

808 Ursula Pia Jauch: **Filosofía de damas y moral masculina**

809 John Tyler Bonner: **Ciclos vitales. Confesiones de un biólogo evolutivo**

810 Andreas Hillgruber: **La Segunda Guerra Mundial**

811 J. A. Gonzalo, J. L. Sánchez y M. A. Alario: **Cosmología astrofísica**

812 Klaus von Beyme: **La clase política en el Estado de partidos**

813 Bruno Latour y Steve Woolgar: **La vida en el laboratorio. La construcción de los hechos científicos**

814 Brian P. Levack: **La caza de brujas en la Europa moderna**

815 Guglielmo Cavallo: **Libros, editores y público en el Mundo Antiguo**

816 Luiz Carlos Bresser Pereira, José María Maravall y Adam Przeworski: **Las reformas económicas en las nuevas democracias**

817 Marjorie Grice-Hutchinson: **Ensayo sobre el pensamiento económico en España**

818 Jacques Vallin: **La demografía**

819 José Ramón Recalde: **Crisis y descomposición de la política**

820 Gonzalo Anes: **La ley agraria**

821 Manuel Fernández Alvarez: **Poder y sociedad en la España del Quinientos**

822 Sixto Ríos: **Modelización**

823 María Amérigo: **Satisfacción residencial**

824 F. Mora (Ed.): **El problema cerebro-mente**

826 Francisco Rodríguez Adrados: **Sociedad, amor y poesía en la Grecia antigua**

827 W. G. Rees: **La física en 200 problemas**

828 Ernst Gellner: **Encuentros con el nacionalismo**

829 Antonio Vela: **El gas como alternativa energética**

830 Juan Gil: **La India y el Catay**

831 Richard Gillespie, Fernando Rodrigo y Jonathan Story: **Las relaciones exteriores de la España democrática**

832 Peter J. Bowler: **Charles Darwin**

833 Carlos Castilla del Pino: **La extravagancia**

834 Paolo Perulli: **Atlas metropolitano**

835 Peter Temin: **Lecciones de la Gran Depresión**

836 María Victoria Gordillo: **Orientación comunidad**

837 Hubert Reeves: **Últimas noticias del cosmos**

838 Concepción de Castro: **Campomanes**

839 Miquel Siguan: **La Europa de las lenguas**

840 Frank J. Tipler: **La física de la inmortalidad**

841 Lynn Margulis y Lorraine Olendzenski (Eds.): **Evolución ambiental**

842 F. Jaque Rechea y J. García Solé: **La luz el ayer, el hoy, el mañana**

843 Walter Benjamin: **Escritos autobiográficos**

844 Jack Copeland: **Inteligencia artificial**

845 J. Ancet, A. Ferrari, R. Rossi, A. Sánchez Robayna, G. Agambeu, J. Jiménez y E. Lledó: **En torno a la obra de José Angel Valente**

846 Carl A. Meier: **Wolfgang Pauli y Carl G. Jung. Un intercambio epistolar, 1932-1958**

847 Donald Cardwell: **Historia de la tecnología**

848 Roald Z. Sagdeev: **Aventuras y desventuras de un científico soviético**

849 Elliot Sober: **Filosofía de la biología**

850 David Ringrose: **España 1700-1900: el mito del fracaso**

851 Aurora Egido: **La rosa del silencio. Estudios sobre Gracián**

CC BY-NC-ND 4.0

Los contenidos de este libro pueden ser reproducidos, en todo o en parte, siempre y cuando se cite la fuente y se haga con fines académicos y no comerciales